



FILOSOFIA ÎN ROMÂNIA SECOLULUI XX

Episoadele Noica

Costică Brădăţan

TEXT

équivalences

arguments

2.2003



INTERIM EDITION: ADRIAN REZUȘ (ed.)

© 2003 ARGUMENTS [L^AT_EX 2_ε-EDITION]

© 2003 COSTICĂ BRĂDĂȚAN (Ithaca, NY) [TEXT]

© 2003 SALVADOR DALÍ ESTATE [LOGO Salvador Dalí: *Centaure*]

© 2001 DINU LAZĂR (Bucharest, Romania) [PHOTO C. Noica]

© 2003 ÉQUIVALENCES [PDFL^AT_EX – HYPERSCREEN]

This electronic edition is a *non-profit* publication

produced by PDF_TE_X 14.H &

created by L^AT_EX 2_ε with HYPERREF & HYPERSCREEN

PDF_TE_X14.H © 2001 HÀN THẾ THÀNH

L^AT_EX 2_ε © 1993–2001 THE L^AT_EX3 PROJECT TEAM *et al.*

HYPERREF © 1995–2001 SEBASTIAN RAHTZ

HYPERSCREEN © 2001–2002 ADRIAN REZUȘ [based on PDFSCREEN]

PDFSCREEN © 1999–2001 C. V. RADHAKRISHNAN

TYPESET BY ROMANIAN_TE_X © 1994–2001 ADRIAN REZUȘ

PRINTED IN THE NETHERLANDS – OCTOBER 10, 2003

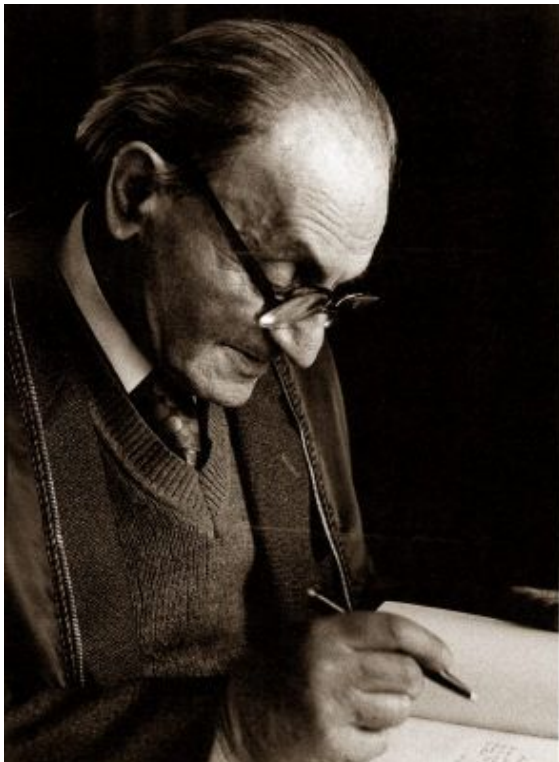


Costică Brădăţan

O introducere la istoria filosofiei româneşti

în secolul XX

Editura Fundaţiei Culturale Române
Bucureşti
2000





Cuvânt introductiv

Pentru a evita pe cât cu putință dezamăgirile, s-ar cuveni să spun, din capul locului, câteva cuvinte despre ce *nu* este și ce *nu* veți putea găsi în această carte: nu este deloc o rezumare a lucrărilor filosofilor români și nu puteți afla într-însa ceea ce ați putea afla foarte bine prin simpla lectură a acestor lucrări sau a unor monografii și studii deja existente; nu este o prezentare exhaustivă a tuturor filosofilor și curentelor de gândire din România secolului al XX-lea (ci mai degrabă încercarea de a surprinde și înțelege *numai câteva*, foarte puține, nuclee ideatice mai semnificative, în jurul cărora s-au articulat spontan dispute, polemici, confruntări de opinii cu o anume relevanță culturală) și nu veți da în această carte peste ceva care să semene a *tratat* și nici măcar a *manual* de istorie a filosofiei; nu este o separare a filosofilor unii de alții, spre analiza lor izolat-monadologică, ci tocmai punerea lor laolaltă, pentru a-i înțelege și judeca într-o sinteză mai amplă și mai fluidă¹; nu este o lucrare pretins obiectivă,

¹Necesitatea și, ca să zic așa, „rezonabilitatea“ unui asemenea demers au fost, pe bună dreptate, remarcate în literatura de specialitate: „... impresionează, mai presus de toate, diversitatea dezbaterii: de la stânga lui Stere, Dobrogeanu-Gherea, Șerban Voinea și Ibrăileanu, la centrismul liberal al lui Zeletin și Lovinescu, la conservatorismul maiorescian și blagian, trecând prin populismul naționalist al lui Iorga sau țărănismul integrator sau progresist al lui Spiru Haret, Gusti și Madgearu, la localismul ontologic al lui Noica, sau idealismul raționalist al lui Vianu, la vitalismul existențialist al lui Eliade și Cioran, evocăm (și încă destul de parțial) o galerie de voci creatoare și originale. Coștiința unui astfel de context extrem de variat ar trebui să ne îndemne la o înțelegere dinamică mai degrabă decât una statică, relațională mai curând decât izolatoare, a figurilor, la o judecată a conversației și a polemicii



una din acelea în care, la tot pasul, ți se dă de înțeles că *lucrurile însele* sunt cele ce se arată și vorbesc în paginile ei (ci un efort personal – *privat* și sceptic-angoasat – de înțelegere a unor chestiuni extrem de încălcite din istoria culturală românească a ultimului secol) și, ca atare, vor fi dezamăgiți toți aceia care se așteaptă, după lectura ei, la edificări omnisciente și judecăți finale; pe scurt, această carte este *tocmai ceea ce este*, și nu aș vrea să vă așteptați a găsi într-însa ceea ce autorului nici nu i-a trecut prin cap să pună în ea. Mai curând decât o „istorie a filosofiei românești“, ceea ce veți citi în continuare este *un scurt eseu istorico-filosofic*, cu aplicație particulară la natura, dimensiunile, consistența, binefacerile, locul și funcția *culturii filosofice* în viața intelectuală românească a secolului al XX-lea. Nu o însumare cuminte de micro-monografii dedicate celor mai importanți filosofilor români, ci mai curând o încercare sintetică de a plasa filosofia românească a aceluia secol în *întregul* culturii și vieții sociale în care ea a apărut, de a-i urmări funcția culturală și civică, adecvarea (sau nu) la mentalul cultural curent, prestigiul public (sau absența lui) de care s-a bucurat filosoful român trăitor în acest secol, stimulentele, dereglările sau fantezmele culturale prilejuite de filosofie, spaimele, tristețile și habitudinile sufletești și noetice raționalizate prin filosofie, raportul filosofiei cu *praxis*-ul etic și politic, etc. În al doilea rând, acolo unde a fost cazul, nu mi-am putut refuza deliciul hermeneutic al „comparatismului“, în special pe temeiul existenței unor configurații culturale sau istorico-politice mai ample în care lumea culturală română a fost (s-a trezit) plasată în acest secol. Motivația unei (oricât de fugitive) abordări comparatiste este foarte simplă și aproape că reiese de la sine: parafrazând, *ni la philosophie n'est séparée des autres activités humaines ni la Roumanie n'est séparée des autres nations*. (Wahl 1962: 7) Cu alte cuvinte, am

ca realitate primară și fluidă, mai curând decât a teoriilor în parte.“ (Nemoianu 2000: 53–4)



urmărit în lucrarea de față o cercetare a filosofiei românești, într-o câtva paradoxal, *din afara ei însăși*: atât dintr-o perspectivă a exteriorității ei pur culturale, căutându-i locul cuvenit și încercând a o plasa în cadrul vieții spirituale și comunitare locale, cât și dintr-o perspectivă strict și tradițional „comparatistă”, anume situând-o în raport, bunăoară, cu unele curente filosofice și mișcări cultural-civice apărute în țările Europei de Est după cel de-al doilea război mondial.

Tehnic vorbind, am urmat de multe ori în această carte o modalitate oarecum indirectă, *piezișă* de întânire cu un autor sau cu o problemă: alături de scrierile filosofice propriu-zise, am folosit abundent și jurnale, memorii, mărturii, corespondență privată, eventual documente ale poliției secrete ș.a.m.d. Este, cred, o modalitate mai eficientă (chiar dacă mai năzdrăvană) de a surprinde în flagrant resorturile mai intime ale unui mental filosofic caracteristic, de a cerceta dezinhibat anumite habitudini intelectuale locale pe cât de profunde, în astfel de condiții, pe atât de nude și nedisimulate. Căci ceea ce apare *public* într-o carte este numai o mică parte din acel univers ciudat și greu inteligibil care este personalitatea unui autor.

Cât privește modalitatea retorică a construcției textului acestei cărți, însuși conținutul ei (obținut în felul descris mai sus) impunea favorizarea anumitor procedee mai degrabă decât a altora: am căutat să folosesc din plin ironia și auto-ironia, ca resurse ce conferă oricărui discurs sanitate și bun-simț interpretativ; am preferat de regulă tonalitatea lejeră, suplă și eseistică stilului grav, sec și apodictic, pentru a încerca să demitizez acea imagine a filosofiei ca îndeletnicire îngerească, pururea inaccesibilă simplilor muritori; am îngăduit – pe ici-pe colo în textura lucrării mele – persistența câtorva dubitații sau supoziții oarecum ludice, tocmai pentru a sugera fluiditatea,



deschiderea și plurisemantismul caracteristice însuși *obiectului* ei.²

O restricție foarte importantă pe care mi-am impus-o în conceperea și redactarea acestei cărți a fost aceea privitoare la filosofii români în viață. „Teoretic, un om nu poate fi judecat moralmente înainte de a-și fi încheiat existența, înainte de a fi dat destinului său rotunjimea ultimă a morții. Atunci abia, când bucla se închide, când toate fragmentele se așează *definitiv* într-o imagine stabilă, careia nimic nu i se mai poate lua sau adăuga, atunci abia se poate formula, asupra subiectului moral, o judecată relativ valabilă. Răscumpărările sunt posibile până în ultima clipă, ca și ratarea.” (Pleșu 1988: 116) Ei bine, *mutatis mutandis*, am folosit același procedeu și în această carte: m-am pronunțat, atunci când am făcut-o, doar asupra unor destine filosofice și cărturărești încheiate, care nu mai pot rezerva surprize. Pentru că ceea ce am urmărit mai cu seamă a fost totuși adevărul, și pentru că „adevărul este întregul“, nu mi-am putut permite impolitețea macabră de a considera *încheiată* și *definitivă* opera unor oameni încă vii, care scriu sau predau filosofie, în sfârșit, cărora în orice moment li s-ar putea întâmpla să-și schimbe radical (*à la* Wittgenstein) cursul gândirii. Chiar dacă le-am folosit abundant lucrările și i-am citat în repetate rânduri, chiar dacă i-am avut în vedere în diverse contexte, și eventual m-am raportat critic la unele dintre textele sau spusele lor, autorii români de filosofie în viață n-au format nicidecum *obiectul* propriu-zis al acestei cărți³.

²În sfârșit, „... căutând sistematic referințele externe ale dezvoltărilor autohtone, [am încercat să] ies din închiderea metafizicii noastre etnonaționale; cultivând distanțarea, chiar ironia, evit transformarea empatiei în festivă fuziune emoțională cu obiectele de studiu, refuzând postulatele implicite, *les points aveugles* ale culturii noastre, ca și determinismele reduționiste, încerc să reabilitez hazardul, neprevăzutul și misterul.” (Antoși 1999: 5)

³Există un precedent serios și bine întemeiat în acest sens. Atunci când, în 1997, apărea la



În sfârșit, i se poate aduce acestei lucrări obiecția că ar conține prea multe și prea ample citate, atât în corpul propriu-zis al textului, cât și în notele și în acele *adenda* redată în caractere cursive, de la sfârșitul fiecărui capitol. Într-adevăr, din mai multe puncte de vedere, ea *este o carte-montaj*. Or, dincolo de faptul că o astfel de carte-montaj este, în sine, un gen extrem de interesant, cartea de față nu e, la drept vorbind, decât *povestea altor cărți*; o poveste ce nu putea fi spusă mai bine și mai adecvat decât tocmai dându-le acestora prilejul, rând pe rând, să se arate, să iasă în față și, cu glas propriu și inconfundabil, să-și vadăască partea lor de dreptate. La urma urmei, cartea aceasta este o încercare de a re-compune, de a așeza laolaltă – cu toată migala de care am fost în stare – o suită de secvențe din viața și din scrisul filosofic al câte unei epoci în speranța de a o face, fie și pentru o clipă, să reînvie sub ochii noștri, cu atmosfera, cu parfumul și cu mizeriile ei cu tot.

Editura Humanistas *Dicționarul operelor filosofice românești*, Ion Ianoși, coordonatorul general al lucrării, făcea, în „Cuvânt înainte“, următoarea precizare: „Cu privire la criteriile urmate ..., facem următoarele precizări. Din cauza situației particulare în care se află filosofia, expusă, în ultima jumătate de secol, mai mult decât alte domenii de cercetare, unor intruziuni ideologice neavenite, am convenit – în această fază incipientă a reevaluărilor cumpănite – asupra câtorva restricții autoimpuse. Prima: să reținem deocamdată numai lucrările autorilor cu creație încheiată, a căror omologare a depășit faza tatonărilor sau, în orice caz, poate fi efectuată mai detașat de împrejurări contingente. A doua: să renunțăm la pretenția de a fi exhaustivi, limitându-ne la un număr de opere reprezentative, inclusiv la o parte doar din filosofii noștri de seamă ...“ (Ion Ianoși în Ianoși [ed.] 1997: 5)



O generație de aur cu (z)gardă de fier

„Noi am fost niște bezmetici, niște nenorociți. În ceea ce mă privește, nu-mi pot reproșa că am fost fascist. Dar lucrul ăsta se poate reproșa aproape tuturor celorlalți: Mihail Sebastian își păstrase o minte lucidă și o omenie autentică. Ce păcat că nu mai este. Cioran e aici [la Paris], exilat. Admite că a greșit, în tinerețe. Mi-e greu să-l iert. A venit sau vine zilele astea [septembrie 1945] Mircea Eliade: pentru el, totul e pierdut, de vreme ce «a învins comunismul». ăsta e un mare vinovat. Dar și el, și Cioran, și imbecilul Noica, și grasul Vulcănescu, și atâția alții (Haig Acterian!, Mihail Polihroniade) sunt victimele odiosului defunct Nae Ionescu. Dacă nu era Nae Ionescu (sau dacă nu se certa cu regele) am fi avut, astăzi, o generație de conducători valoroasă. Din cauza lui, toți au devenit fasciști. A creat o stupidă, înfiorătoare Românie reacționară. Al doilea vinovat este Eliade: la un moment dat era să adopte o poziție de stânga. Sunt de atunci cincisprezece ani: Haig Acterian, Polihroniade fuseseră comuniști. Au murit din cauza prostiei lor și încăpățănării. Eliade a antrenat și el o parte din «colegii lui de generație» și tot tineretul intelectual. Nae Ionescu, Eliade au fost îngrozitor de ascultați. Ce era dacă oamenii ăștia ar fi fost măștri buni. Pe lângă ei, Crainic nu contează.“ (Eugen Ionescu *apud* Petreu 1999: 108–9)

[...]

Cum e și de așteptat, în acest capitol mă voi referi la legionarism – atunci când o voi face – mai cu seamă ca la un *fenomen intelectual*, care a iradiat în afara domeniului politic de referință: voi avea în vedere texte, discursuri, documente, atitudini care, mai



mult sau mai puțin explicit, agreau, justificau, susțineau, stimulau sau apărau ceea ce spuneau/faceau militanții – „practicienii” – legionari⁴. (Aproape inutil să mai spun că-i voi avea aici în vedere mai ales pe cei care, ca intelectuali, activau în sfera filosofiei.) Neîndoielnic, există și în însăși *practica* legionarismului o serie înreagă de aspecte care ar putea fi găsite relevante pentru domeniul culturii filosofice din acea vreme, însă atingerea lor mai degrabă ar zădărnici decât ar servi scopurile lucrării de față: sintetică și introductivă prin însăși concepția ei. Nu are, așadar, foarte multă importanță, din punctul de vedere al prezentei lucrări, cum anume a ajuns să se constituie⁵, să se

⁴E aproape unanim acceptat printre istoricii fenomenului faptul că foarte greu poate fi vorba despre existența unei «ideologii» legionare, a unui «program politic» construit cu intenționalitatea – și în termenii – unui discurs politic modern. Legionarismul politic se baza mai curând pe *inspirație*, pe reacția întotdeauna *spontană* și presupus competentă („mă va învăța Domnul ce să spun, atunci, pe loc!”) a celor ce-l reprezentau în contactul cu lumea socială exterioară: „... este greu de vorbit de o *ideologie legionară*, comparabilă cu cea liberală ori țărănistă, pentru simplul motiv că legionarii au refuzat raționalitatea politică minimală presupusă de o ideologie. Mai bine zis, ei au opus ideologiei adversarilor o *nouă atitudine* în politică, tot așa cum au opus programului de acțiune al celorlalți *un om nou*. Diferența corespunde, cred, celei clasice dintre retorică și politică, ori dintre persuasiune prin emoții (sentimente, imagini, mituri) și argumentare prin idei. Nu știu dacă se poate spune care din aceste proceduri este în general mai bună: se poate însă spune, cred, că legionarii, recurgând la retorică, au renunțat în practică la a *susține idei politice*. Citite astăzi, cărțile lui Corneliu Zelea-Codreanu și Horia Sima dezvăluie o sărăcie de idei uluitoare: slabă coerență conceptuală, nici o argumentare, nici o legătură cu realitatea, doar metafore fierbinți, simboluri atemporale, patos stilistic și o permanentă ardoare mistică în cuvinte și gesturi. Și unele și altele fac parte din «harisma» lui Codreanu și, probabil, și a altora. Multe mărturii ale contemporanilor confirmă forța de fascinație a lui Codreanu, succesul a ceea ce legionarii înșiși produceau ca imagine despre sine.” (Alexandrescu 1998: 201–2)

⁵Există deja studii foarte competente în acest sens (vezi, de exemplu, lucrările lui Sorin Ale-



manifeste și să sfârșească în România legionarismul, important este pentru mine aici cum anume au răspuns unii dintre cei acri se ocupau cu filosofia în acea epocă la această provocare: dacă și mai ales *cum* au căzut ei în ispită; cum anume s-a produs *trecerea* de la o gândire liberă la o „gândire captivă”; ce a câștigat și ce a pierdut cultura filosofică românească prin faptul că unii dintre cei mai străluciți reprezentanți ai săi s-au apropiat de legionarism; cum a fost cu putință ca această cultură filosofică să nu-și manifeste propriile mijloace de auto-apărare, atunci când a fost confruntată cu spectacolul *praxisului* legionar; cum se constituie, cum se manifestă și ce relevanță are iresponsabilitatea în domeniul intelectual, etc., etc.?

Foarte general vorbind, „[l]egionarismul este turnesolul statului și al societății

xandrescu, Zigu Ornea, Marta Petreu, Francisco Veiga, Leon Volovici ș.a., cuprinse în „Referințele“ bibliografice, de la sfârșitul volumului). Pentru condițiile particulare ale mediului politic românesc interbelic care au favorizat apariția legionarismului, am găsit foarte expresiv-relevant un pasaj din lucrarea lui Sorin Alexandrescu: „Legionarismul se naște din absurdul antiliberalism de după război, absurd pentru că liberalismul repurta tocmai atunci succesele lui cele mai mari! Noii veniți în politică nu sunt însă interesați de aspectele lui pozitive – de posibilitatea, de exemplu, de-a participa pentru prima oară, datorită noilor reforme, la economia și gestionarea țării – , ci de imperfecțiunile lui. Acești nou veniți – țărani, muncitori, intelectuali, mici burghezi – gândesc și acționează pe bază de resentiment față de «puternicii zilei» și atacă înverșunat exact sistemul care i-a creat pe ei înșiși ca cetățeni: democrația liberală. Azi, datorită triumfului mondial al liberalismului, înțelegem mai ușor ceea ce mulți intelectuali și cetățeni nu puteau înțelege atunci: societatea liberală este cea mai puțin rea societate. Guvernarea liberală, care a creat România Mare, creează însă atunci, paradoxal (pentru noi), și un *curent resentimentar antiliberal*, după cum explicabilul (pentru noi) semi-eșec al guvernării țărăniște dintre 1928–1933 creează un *curent resentimentar antidemocratic* în genere. Democrația românească interbelică, imperfectă dar reală și, în plus, alături de cea cehoslovacă, democrația care se bucura de cea mai mare longevitate în regiune, naște astfel monstrul care o va devora: legionarismul.“ (*Ibidem*: 193–4)



românești. El nu inventează nimic nou, ci aduce la suprafață, explicit, tot ceea ce exista implicit, potențial, ascuns în societatea românească încă din secolul al XIX-lea: excluderi, prejudecăți, mituri în loc de politică, inexistența unei societăți civile, ruptura stat/societate etc.“ (*Ibidem*: 195) Mai mult decât atât, prin toate datele sale, legionarismul trădează în chip dureros o *modernizare de suprafață* consumată până atunci în România, o modernizare – în spiritul locul – oarecum formală, fără modificări semnificative la nivelele mai profunde ale societății, culturii și mentalului colectiv, acolo unde activau straturile unui *fond autohton arhaic* (cel puțin medieval) prea puțin compatibil cu – și permeabil la – solicitările complexe și derutante ale modernității: înțelegerea și respectarea alterității celuilalt, a opiniilor, trupului și vieții sale private, pluralism politic și cultural, toleranță etnică, religioasă, rasială, ș.a.m.d., democrație și domnia legii, un anumit relativism axiologic, liberalism economic, etc., etc. Or, toate acestea – raportate tocmai la un *astfel* de fond și în condițiile unei modernizări superficiale ca cea petrecută în România de la pașoptiști până la primul război mondial – sunt lucruri dificile și epuizante, extrem de greu de asimilat și de practicat în chip spontan; în sfârșit, sunt lucruri rafinate și nu o dată ele pot să pară, unui ochi prea atașat tradiției, simple *mofturi*. Dar, mai cu seamă, neputința constantă de a le face față, ceea ce înseamnă *inexistența* lor practică, în condițiile în care mediul public este deja saturat de referirea constantă la ele și de supoziția instituționalizată că ele există deja, creează în cele din urmă o foarte serioasă și persistentă nevroză la scară comunitară. (Din punct de vedere cultural-antropologic, omul este o ființă care „funcționează” pe baza spunerii adevărului: nu te tot poți auto-amăgi fără ca prin aceasta să nu-ți tulburi normalitatea, să nu-ți pui în primejdie propria-ți sănătate intelectuală.) Așa încât, în aceste condiții, legionarismul n-a fost decât manifestarea virulentă, explozivă,



a unei asemenea nevroze. El a fost (încă) o răzbunare iritată, o răbufnire zgomotoasă a acelui fond românesc original care s-a simțit provocat, ca să nu spun „jignit“, de tot ceea ce se petrecea atunci în România⁶.

(Și, fără îndoială, nu doar legionarismul a reprezentat la noi revolta unui asemenea fond arhaic primar. În foarte multe din laturile sale – cultivarea insistentă a etnicului și a „originii sănătoase“, protocronismul, tracolatria, izolaționismul politic, economic și cultural, suspiciunea oficializată față de străini și „străinătate“, resentimentul față de alogeni – comunismul românesc a însemnat exact același lucru. Ca să nu mai spun că o luptă crâncenă cu acest fond rebel – și cu toate sechelele „victoriilor“ lui temporare de până acum – se duce astăzi, pe multiple fronturi, chiar sub ochii noștri. Este încă unul din motivele pentru care, încă din primul capitol al lucrării de față, legam de un astfel de conflict însăși „problema fundamentală a filosofiei românești“.)

Din punctul de vedere al genealogiei sale intelectuale însă, legionarismul avea nevoie de un set de pre-condiții, unele de natură strict locală, iar altele legate de cultura europeană, în care el să se poată insera cu succes. Cele mai importante dintre pre-condițiile locale vizează existența unui context epistemologic și lingvistic deja *corupt* prin constituirea unui limbaj festiv, de adulare, fără nici un referent real, și, în genere, prin practica unui *discurs iresponsabil* în raport cu ceea ce se petrece în viața publică. Nimic poate că nu ar descrie mai bine și mai sintetic istoria formării unui asemenea discurs decât un fragment din cartea lui Sorin Alexandrescu, *Paradoxul român*: „Când

⁶Totodată, la scara mai redusă a clasei culte, se poate spune că „[l]egionarismul este și turnesolul intelectualității românești. O parte a ei rămâne credincioasă «culturii discursului critic» care, teoretic, definește intelectualitatea, o alta se prăbușește însă în abisul cultului personalității și al (auto)spălării creierului.“ (Alexandrescu 1998: 196)



începe discursul festiv și discursul *public* de adulare în România? Înainte de 1866, nu ... Să ne referim atunci la «Războiul nostru de Neatârnare» și «Povestea unei coroane de oțel», ambele din 1899, ale lui Coșbuc, ca prime manifestări ale discursului festiv? Să fie «Carol întemeietorul» primul obiect al acestui nou discurs, apărut în afara spațiului luptei politice, tocmai pentru că Regele însuși, primul rege al României, se afla în afara acestui spațiu? ... Sau să ne referim la discursul zilnic liberal, pe care-l ridiculiza Maiorescu pentru «beția de cuvinte», ca prim exemplu de discurs festiv, adulator al unei personalități în afara meritelor ei obiective? Un anume discurs ziaristic liberal se constituie rapid în afara realității, în sensul că ignoră controlul referentului, al codului comun cu cititorului, sau al tradiției (mai ales). Totul este permis, totul poate fi inventat, sub pretextul libertății opiniei. Rică Venturianu – sau prototipul lui – creează *stilul iresponsabil* în presă, Cațavencu în politică, numai că în realitate, altfel decât în Caragiale, acest stil nu rămânea o simplă vorbărie ridicolă inofensivă, ci, integrat politicii de partid, devine fie cult al personalității (propriei), fie campanie de defăimare a adversarului. O primă fază «limbută» în «elocvența românească» încetează, zice Maiorescu, după războiul din 1877, care i-a făcut pe români «să simtă deodată deosebirea dintre vorbă și faptă». În timpul lui Carol I ambele efecte, cred, apar numai la scară mică. După primul război mondial discursul politic explodează și Rică Venturianu îl învinge pe Maiorescu.“ (*Ibidem*: 196) Să reținem de aici această idee formidabilă: existența unui *stil iresponsabil*, dar nu numai în sens strict, la nivelul discursului, al modalității stricte de folosire a cuvintelor (deși nici aspectul acesta nu e deloc de neglijat, de vreme ce „reaua folosire a cuvintelor nu e doar o greșeală de limbă, ci și un chip de a face rău sufletelor“ [Platon, *Phaidon*, 115e]), ci și într-un sens figurat-lărgit, mai ales ca stil curent uzitat la nivelul practicilor vieții intelectuale în general:



al modului de a ridica și rezolva problemele, de a folosi argumentele și a te raporta la adversarul de idei („etica dezbaterii“), de a rămâne – pe tot parcursul discuției – în propria ta arie de competență și de a respecta demersul celorlalte discipline și vocații ș.a. De asemenea, tot în categoria pre-condițiilor legate de contextul intelectual local ar trebui plasată și posibila descendență „ideologică“ a legionarismului tocmai din acele tendințe de gândire, conservatoare și izolaționist-autohtoniste, care, după unii comentatori, ar putea fi reperate până și la Mihai Eminescu sau la mentorul său junimist, Titu Maiorescu⁷.

Pe de altă parte, există o altă serie de pre-condiții, unele care vizează contextul cultural și intelectual european în care au apărut și s-au format generațiile pe care le avem în vedere. Ele sunt legate atât de fapte istorice petrecute (primul război mondial, de pildă) care au produs mutații în modelele curente de raționalitate ale acelei lumi, cât și – eventual ca o consecință – la unele schimbări intervenite în domeniul gusturilor și „modelor“ intelectuale curente: „Criza conștiinței europene a anilor '90 ai secolului trecut, care a indicat o dislocare de proporții geologice în modelele de gândire și în

⁷ „... dacă mergem înapoi pe firul ideii autohtoniste-antioccidentaliste profesate de ideologii legionari, avem surpriza să ajungem la Junimea și la T. Maiorescu. Teoria formelor fără fond a lui P.P. Carp și T. Maiorescu a fost continuată de ideologiile «reacționare», dominante în cultura română a sfârșitului de secol XIX și început de secol XX. Eminescu, poetul Junimii, a fost, în publicistica sa politică, tradiționalist și antieuropeanist (ba, pe deasupra, și xenofob, cu accente antisemite, ceea ce îl diferențiază radical de mentorul Junimii, apropiindu-l, în schimb, de un junimist excentric. V. Conta). ... fobia antioccidentală și tradiționalismul voivodal al lui Eminescu au fost continuate de A.C. Cuza (care i-a preluat și răbufnirile xenobobe și în particular antisemite) și de A.C. Popovici. Iar Eminescu, A.C. Cuza și Vasile Conta ... au fost maștri spirituali invocați de C.Z. Codreanu.“ (Petre 1999: 100–101)



expresia artistică ... a fost pe deplin împărtășită de intelectualii români în anii '20 ai secolului nostru. ... În parte, lucrurile pot fi puse pe seama războiului. Cruzimea lui și distrugerile pe care le-a produs au discreditat rațiunea și au subminat prestigiul civilizației occidentale. Marcați de aceste experiențe, intelectualii români au respins raționalismul, reprezentat de Kant și succesorii săi, care îi șocaseră prin disperanța lor neaderență la lumea reală. Aceștia s-au îndreptat pentru îndrumare către alte modele: spre Nietzsche ...; spre Dilthey și Einstein ...; spre Spengler ...; spre Ludwig Klages ...; spre Heidegger ...; spre Freud Astfel, totul le-a apărut acestor intelectuali români a fi în curgere, a fi vremelnic și schimbător. // În căutarea de noi valori, aceștia au îmbrățișat cu patimă toate lucrurile venite din Orient. Un veritabil val de idei iraționaliste și mistice părea să străbată viața intelectuală românească. Veneau din Asia, în special din India, dar și din Europa. Alături de budism și yoga, de filosofia creștină și mistică, așa cum au fost înfățișate de Părinții Bisericii, Kierkegaard și Berdiaev au exercitat o profundă influență asupra gândirii românești.“ (Hitchins 1996: 322)⁸

⁸Iată: se întâmplă, în acest context, un lucru nespus de interesant, de o ironie magistrală: chiar și atunci când autohtonii noștri se mânie foarte și se ridică împotriva „împrumuturilor din afară“, ei nu fac, de obicei, decât să *reia* niște teorii născute tocmai în acea mult blamată străinătate: „Toți [tradiționaliștii] se inspirau din curentele de idei, care se afirmaseră în viața intelectuală europeană, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și la începutul secolului al XX-lea. Este poate paradoxală îndatorarea lor față de gândirea europeană occidentală, dată fiind tendința lor de a respinge instituțiile politice și economice apusene. Influența Germaniei a fost copleșitoare. Romanticii germani i-au învățat pe tradiționaliștii români să aprecieze superioritatea «culturii» (definită drept o expresie «organică», unică a spiritului comunității sau națiunii) asupra «civilizației» (concepută în principal ca progres material sau tehnologic). Mai târziu, sociologii germani au reîntărit credința tradiționaliștilor în sat ca principal modelator și protector al specificului național. De importanță deosebită a fost lucrarea lui



*

Este (încă) o ironie teribilă faptul că poate *cea mai strălucită generație intelectuală românească*, cea care – prin cel puțin doi reprezentanți ai săi (Mircea Eliade și Emil Cioran) – avea să lase o urmă fermă, indiscutabilă în cultura mondială a ultimului secol, *este totodată și generația noastră cea mai controversată*, cea care, pe cât de bine și de spornic a mers în performanțe culturale, pe atât de mult a ajuns să se lanseze în simpatii sau adeziuni față de mișcări politice dintre cele mai dubioase⁹. Aceasta ține, probabil, de o altă ciudățenie a destinului cultural românesc, una care face ca aici nimic să nu poată fi dus până la capăt, totul să fie lăsat undeva la mijloc: să rămână *neisprăvit*. Maiorescu se risipește din prea multă înzestrare și ratează pesemne tocmai pentru că avea toate șansele să nu rateze, filosofii de catedră din generația următoare se iau prea în serios și se usucă între cărți (atunci când nu se sabotează între ei); pentru ca, în sfârșit, această generație – care, aparent, scapă de ceea ce le-a slăbit pe

Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887), care preamărea «comunitatea», așa cum era ea bazată pe tradiție și legături «naturale» între membrii săi, drept o formă primară, organică, de viață socială, și respingea «societatea», care era văzută ca fiind compusă din indivizi ce se alătură unul altuia prin simple relații «exterioare» și «mecanice».” (Hitchins 1996: 321) Dincolo de ironia sa cu relevanță locală, problema e mai serioasă decât ar putea să pară la prima vedere căci, așa cum e înfățișată, ea trimite la ideea de *finitudine* a numărului de soluții posibile de (auto-)organizare în domeniul cultural: nu există decât un număr limitat de modalități spirituale de existență, nu se pot inventa forme noi, ci – *volens-nolens* – se revine întotdeauna la un același set, finit, de soluții funcționale consacrate.

⁹La sfârșit celui de-al doilea război mondial, Eugen Ionescu avea să pronunțe o judecată extraordinar de severă și de plastică asupra generației sale, tocmai pe temeiul fundăturii politice în care aceasta intrase: este tocmai fragmentul pe care l-am ales drept *motto*-ul acestui capitol.



cele precedente – să-și umbrească strălucirea abandonându-se unor fantasmе politice de-a dreptul adolescente.

Una dintre cele mai frapante trăsături ale acestei generații este, cred, profundul ei *somnambulism intelectual*¹⁰, și înțeleg prin aceasta o suspendare a lucidității și simțului critic pe care le presupune – într-o măsură mai mare sau mai mică – exercițiul auctorial curent, o desconsiderare sistematică a supozițiilor de raționalitate (inteligibilitate) ale discursului, dublate de o supralicitare a disponibilităților fabulatorii, ludice și imaginativ-asociative ale comportamentului cultural. De la tonul și stilul tulbure-oracular, asumat sibilinic, de la aserțiunile apocaliptic-incontrolabile și lexicul profetic cel mai expresionist, și până la propunerea explicită a unor vaste programe de „reformare a sufletului românesc”, generația criterionistă nu lasă la o parte nimic din ceea ce le-ar fi putut oferi materialul pentru *construcția unei lumi paralele cu cea reală*, a unui univers fantasmatic, „liber”, gratuit, „sublim”, un univers în care ei să poată visa, să se poată juca și bate câmpii la nesfârșit. Cum de a fost cu putință așa ceva? Pesemne că faptul hotărâtor, în acest sens, a fost *absența, în România, a unui corpus de vechi tradiții culturale, mature și îndelung constituite, care să-i constrângă și să-i prindă în chingile habitudinilor ei curente pe acești tineri atât de zglobii*: căci atunci când ai în spate un șir impunător (apăsător!?) de nume și performanțe culturale de nivel superior, și care îți vin, toate, sub forma copleșitoare a unui legat ce trebuie bine păstrat și transmis cu grijă mai departe, ei bine, atunci nu-ți mai poți permite *să faci*

¹⁰Este foarte semnificativ că, peste ani, Noica va folosi exact același cuvânt pentru a[-și] descrie, în fața discipolilor păltinișeni, starea de siguranță intelectuală conferită de neimplicare în gesturi disidente „riscante”: „Ceea ce ne propune Andrei [Pleșu] printr-un asemenea gest [articolul «Rigoriile ideii naționale și legitimitatea universalului»] este o formă de trezie proastă dintr-un *somnambulism profund*.” (*subl. mea.* – C.B.) (C. Noica *apud* Liiceanu 1997: 245–6)



orice în domeniul cultural; chiar dacă ți-ai jura să nu fii decât revoluționar și rebel de-a pururi, ceea ce vei inventa și scorni nu se va putea desfășura, de fapt, decât potrivit unor reguli ale jocului *deja existente*, a unor reguli *stabilite de alții*, cu multă vreme în urmă, și de care uneori nici măcar nu ești conștient. Or, generația criterionistă s-a găsit dintr-o dată în situația *absenței* aproape oricăror reguli și obiceiuri de acest fel: nu avea decât să-și invente propriile reguli, pe care să și le respecte sau nu, să-și improvizeze o sumă de obiceiuri, cu care apoi, eventual, să se delecteze încălcându-le. (Este, pesemne, [încă] unul din privilegiile paradoxale ale faptului de a trăi în acest secol, ca și o veritabilă rețetă de succes în sofisticata cultură apuseană: *din pre-modernitate, cel mai la îndemână îți e să ajungi direct în avangardă*. Tocmai din cauza absenței unor obiceiuri culturale constrângătoare, poți experimenta liber formulele intelectuale și limbajele artistice cele mai îndrăznețe. Așa se și explică cum tocmai dintr-o Românie în foarte multe privințe medievală [ca mentalități și structuri socio-economice fundamentale], și relativ mimetic-incoerentă [ca forme culturale de suprafață], a putut să provină o seamă de inși care au revoluționat realmente modalitățile de expresie artistică și intelectuală ale Occidentului vremii lor: Brâncuși, Tzara, Voronca, Ionesco sau Cioran. Tocmai pentru că erau atât de „sălbatici“, și „neîmblânziți“ încă de prea multele rigori tradiționale, aceștia au putut să se impună acolo și să-i șocheze *eficient* pe occidentali. Este, desigur, și cazul spaniolilor, al rușilor, și al „marginalilor de geniu“ în general.) Criterioniștii se aflau astfel într-o condiție culturală cum nu se poate mai interesantă: nu aveau nimic în spate și aveau totul înaintea. Puteau, așadar, să facă foarte mult, după cum, la fel de bine, puteau să-și frângă gâtul. Erau permeabili la variile influențe intelectuale posibile, se îndeletniceau cu lucruri nemaiauzite până atunci în Țara Românească, ceea ce le conferea numaidecât un formidabil





sentiment de auto-prețuire, nu lipsit – nici el – de o anume proiecție fantasmatică: „Membrii asociației *Criterion* au îmbrățișat cu entuziasm îndemnurile lui Nae Ionescu de a trăi viața și de a nu o reduce la formule abstracte. Mircea Eliade, Emil Cioran și alții nu aveau nici un fel de dubii că ei erau astfel misionarii unei noi spiritualități și fondatorii unor noi legi și obiceiuri. Îi citeau pe Swedenborg, Kierkegaard, Șestov, Heidegger, Unamuno și Berdiaev; îi interesau orfismul, teosofia, misticismul oriental și tradițiile arhaice; vorbeau despre providențiala misiune a generației lor; criticau fățiș mediocritatea existenței burgheze și denunțau materialismul în toate formele sale de manifestare. Misiunea lor, așa cum a fost definită de Mircea Vulcănescu, a fost aceea «de a asigura unitatea sufletului românesc», adică să aducă cu sine reconstrucția spirituală a României, așa cum generația precedentă își îndeplinise sarcina realizării unității politice.” (Hitchins 1996: 341) În astfel de condiții, criterioniștii (cu câteva excepții – Vulcănescu fiind poate cea mai însemnată) s-ar fi simțit pesemne jigniți dacă fi scris despre chestiuni mai precise, verificabile, dacă – bunăoară – ar fi căutat să-și însușească câteva din rudimentele științelor socio-economice. Nici măcar nu-și mai propuneau ca, în ceea ce fac, să realizeze un demers cu verificabilitate empirică, o cercetare obiectivă și impersonală a faptelor de natură social-economică, în vederea găsirii unor eventuale soluții pragmatice. Prin urmare, sunt motive să credem că, puși în fața unui reproș de felul celui adus de Virgil Nemoianu, ei l-ar fi luat drept supremă laudă: „Dacă privim spre anii '30 cu avantajul înțelegerii retrospective, ni se pare că elita generației intelectuale tinere de atunci (criterioniștii în speță) este în multe privințe de o incompetență și de o ignoranță ieșite din comun. Tinerii aceștia atât de inteligenți nu înțeleg nimic, dar absolut nimic din mecanismele socio-economice ale istoriei, incultura și naivitatea lor în materie de structuri real-istorice este uluitoare.



Eliade nu era cu nimic mai bun decât colegii săi de generație, grup răsfățat și romantic, plin de sine până la aroganță, pentru care joaca, fantezia, bunul plac înlocuiau judecata empirică și cumpătată.“ (Nemoianu 2000: 35) Mai trebuie însă spus că, în visăria, în somnambulismul lor sibilinic, acești tineri – ce-i drept, și pe fondul unei instrucții filosofice temeinice primite în Bucureștiul interbelic – au „avut *viziunea*“ câtorva lucruri extraordinare, ceea ce mai târziu avea să-i impună decisiv în lumea culturală apuseană, au simțit, încă de pe atunci, câteva din acele fenomene culturale care, peste ani, vor căpăta cea mai mare actualitate în sfera academică și literară occidentală: studierea profesionistă a tradițiilor religioase extra-europene, a alchimiei, Budismului și practicilor *yoga*, a filosofiei și artei sanscrite și, în general, a civilizațiilor și religiilor Orientului (în cazul lui Eliade); scepticismul estetizant, eseistica agreabilă, filosofico-literară, „înțelepciunea“ fragmentară¹¹, ne-suficientă sieși – „filosofie pentru nefilosofi“!? – (în cazul lui Cioran); absurdul lumii în toată nuditatea sa, inconsistența ultimă a lucrurilor, pământul care „fuge de sub picioare“ etc. (în cazul lui Eugen Ionescu). (– Nu, nici vorbă: așa ceva nu este protocronism, ci instinct cultural sănătos și, mai ales, *putere de a te afirma* și de a impune celorlalți propria-ți viziune asupra lucrurilor.)

Până aici acest somnambulism ludic și fantast nu ar avea încă de ce să aibă o semnificație politică. Se poate spune că el este deocamdată, din punct de vedere politic, *neutru* și *virgin*. – Să ne gândim fie și numai la Eugen Ionescu, un ins despre

¹¹ „Cred că filosofia nu mai este posibilă decât ca *fragment*. Sub formă de explozie. Nu mai e cu putință să te apuci să elaborezi capitol cu capitol, sub formă de tratat. În sensul acesta, Nietzsche a fost, în cel mai înalt grad, eliberator. El a fost cel care a sabotat stilul filosofiei academice, cel care a *atentat* la ideea de sistem.“ (Cioran 1993: 22)



care numai rezonabil și potolit nu se putea spune că este (și să ne gândim măcar la acel monument al obrăzniciei, ludicului și delirului literar care este *Nu* [Ionescu 1991]!), însă care, alături de Mihail Sebastian și alți încă câțiva¹², vedește un instinct potitic cum nu se poate mai sănătos în contextul respectiv. Nu se poate însă să ocolești acele trăsături periculoase, cu semnificație politică, ale somnambulismului intelectual caracteristic criterioniștilor: *amoralismul* și *iresponsabilitatea* (în sensului „stilului iresponsabil” de care vorbeam mai sus, pe urmele lui Sorin Alexandrescu). Aproape toți tinerii aceștia erau esteti, ludici, teribiliști¹³, deliranți, puși mereu pe șotii¹⁴ – și, în *acest* sens, erau iresponsabili. Puțin le păsa, în construcția discursului lor, de bunul simț literar, de referentul și controlul realului, de orice postulat *rezonabil* al comunicării: important era să șochezi, chiar dacă astfel rămâneai neînțeles (sau cu atât mai bine!), să atragi atenția cât mai multora asupra-ți¹⁵, să faci tărăboi, să

¹² „Doar câțiva [dintre membrii generației '27] – Petre Pandrea, Sebastian, Comarnescu, Eugen Ionescu și ... Bucur Țincu – n-au căzut în capcana naționalismului interbelic.” (Petreu 1999: 354)

¹³ „Cred că sunt puțini oameni – chiar în Germania – care să aibă o admirație mai mare pentru Hitler decât mine.” (E. Cioran *apud* Petreu 1999: 309)

¹⁴ Un prim exemplu, semnificativ prin neverosimilitatea lui suprarrealistă: cu toate că Cioran era legat, intelectualmente, de Nae Ionescu poate mai mult decât de orice alt profesor din România, ei bine, aflând de una din arestările sale, i-a trimis lui Eliade, de la Paris, o carte poștală în care mărturisea că arde de nerăbdare să se întoarcă în țară „ca să se poată delecta din mâncărurile gătite cu sarea scoasă din ocnă de Nae Ionescu” (Eliade 1997: 342)

¹⁵ Iată, de exemplu, ce comentariu înțelege să facă Cioran după ce are loc „noaptea cuțitelor lungi”: „Umanitarismul este mai mult decât o iluzie, iar pacifismul este o simplă masturbare intelectuală. ... Se spune: nimeni n-are drept să ia viața altuia, nimeni n-are drept să verse sânge, nimeni nu poate dispune de viața altuia! Omul este o valoare în sine etc., etc ... Dar voi întreba pe oricine: ce a pierdut omenirea dacă s-a luat viața câtorva imbecili? ... Ar fi o crimă să omori un Richard Strauss, pe un



obții și să „experimentezi“ (prin drogul care devine, fără îndoială, un astfel de discurs fantazant) o stare existențială perpetuu excitată și explozivă: „Noi, tinerii țării mele, trăiam în Nebunie. Așezați într-un colț al Europei, disprețuiți sau ignorați de întreaga lume, voiam să facem să se vorbească despre noi. Pentru a reuși, unii se foloseau de revolver, alții debitau cele mai mari absurdități, teoriile cele mai bizare.“ (E. Cioran *apud* Petreu 1999: 396–7) Ei bine, mai ales aceste trăsături ale somnambulismului lor profetic îi apropia primejdios de mult pe criterioniști de o anumită trăsătură – similară – întâlnită și la legionari: era pesemne chiar temeiul „afinităților lor electivă“ (atâtea câte existau), ceea ce a făcut posibilă, în cele din urmă, regretabila lor colaborare și „amestecare“ cu legionarii¹⁶. (Iar din acest punct somnambulismul generației criterioniste devine, fără îndoială, *vinovat*.) Și anume, este vorba de „... o atitudine generală a legionarilor: *de-realizarea realității*, punerea între paranteze a cotidianului, refuzul percepției faptului concret și concentrarea atenției numai asupra abstracțiilor, ca și fabricarea sublimului ca unic obiect al interesului prin ștergerea din real a acelor

Furtwängler, pe un Klages, dar nu mi pare o crimă în a distruge existența câtorva indivizi în care dorința de putere nu-și putea găsi nici o satisfacere. ... A lua viața unor astfel de oameni, a vărsa sângele unor astfel de bestii este o datorie. ... Național-socialismului, pentru a fi o mișcare serioasă, îi lipsea *sângele*.” (E. Cioran *apud* Petreu 1999: 22–3)

¹⁶ „Unul dintre primii intelectuali tineri ce trece la legionarism a fost un criterionist, Mihail Polihroniade (în 1932). I-au urmat Cioran (în noiembrie 1933), Eliade (în 1936), Noica (în 1938). Tot din interiorul grupului criterionist, Haig Acterian, Marietta Sadova, Dan Botta, Arșavir Acterian, Petre Țuțea; apoi, Vintilă Horia, Radu Gyr, P.P. Panaitescu, Traian Herseni etc. // Pe măsura aderării la ideologia legionară, acești tineri intelectuali, buni profesioniști ai condeiului, propagă, argumentează și dezvoltă, prin articolele lor, părți ale doctrinei legionare. Eu sunt influențați de ideologia legionară, îi preiau ideile, temele, formulele. Totodată, ei se *întâlnesc* cu legionarismul în virtutea pregătirii lor metafizice ...“ (*Ibidem*: 109–10)



fapte care îl contrazic. Percepția lumii exterioare este aici complet obturată de viziunea internă.“ (Alexandrescu 1998: 225) De precizat că, în cazul unora dintre membrii generației criterioniste (dar nu numai al lor), somnambulismul lor intelectual s-a și *suprapus* până la indistinție cu această atitudine specific legionară de de-realizare a realului: „La toți [Eliade, Nae Ionescu, Cioran, Goga, Crainic și alții], confuzia politicii cu mitul (ori cu religiosul – sau ortodoxul) – a funcționat ca o axiomă. *Atitudinea de de-realizare a realității, și deci de auto-amăgire, a fost cvasi-generală.* // Întrebarea este ... cât anume din realitate și cât s-au făcut că nu văd. Deși nu exclud deloc nici cinismul, nici ipocrizia, mai mult decât evidente în epocă, ipoteza mea este că a existat atunci o *reală cecitate politică*, nejucată și neprefăcută.“ (*Ibidem*: 241)¹⁷ Chiar dacă lumea politică românească a fost întotdeauna predispusă spre asemenea „înălțătoare“ detașări de realul „prozaic“ și „corupt“, în cazul legionarismului fenomenul atinge cota lui maxim-absurdă. Din acest punct de vedere, aproape că legionarismul apare ca un fenomen estetic *sui generis*: el se bazează în cea mai mare parte pe inspirație și

¹⁷Într-o oarecare „vecinătate epistemologică“ cu ideea lui Sorin Alexandrescu s-ar putea situa și o altă ipoteză asupra legionarismului, cea lansată de Virgil Nemoianu, și aume prin plasarea lui în îndelungata tradiție a neoplatonismului în cultura română, filosofie care, în cazul mișcării legionare, ar fi ajuns la o versiune oarecum degenerată a sa: „Neoplatonismul, ca și orice platonism în genere, implica pericole grave: dacă nu sunt ele neapărat totalitarism *in nuce*, cum s-a pretins uneori, poartă totuși în sine potența acestuia. Ele pot, în numele spiritului, și al speranței utopice, în numele înaltelor valori, al căutării elitare, chiar și al imaginației dezlănțuite, să acționeze ca o furtună pustiitoare. Interpretat în *litera* sa, neoplatonismul poate ajunge solul pe care vor crește forme de fanatism și de respingere a lumii. Or, din păcate, în cultura română nu au putut fi evitate aceste erori. Legionarismul ... ar putea fi un simplu episod dacă nu ar fi fost solidar cu anume aspecte mai vaste ale mentalității românești (cum ar fi ...: utopismul edenic, nemulțumirea față de propria evoluție și altele) și nu le-ar fi dat glas violent.“ (Nemoianu 2000: 259–60)



facultăți fabulatorii; pe harisma personală, indicibilă și pe „geniul” liderului suprem; pe instituirea unui întreg univers simbolic și a unei imagologii extrem de sofisticate (figura arhanghelului, a luptei îngerești primordiale, sângele¹⁸, glia, moartea¹⁹, România asemeni „soarelui sfânt de pe Cer”, etc.); fără a mai vorbi de acea desăvârșită știință a punerii în scenă de care se foloseau cu toate ocaziile²⁰ sau de zonele lexicale foarte speciale la care apelau atunci când își concepeau discursurile²¹. E un fenomen curios de *estetism politic*: Francisco Veiga chiar vorbește despre un „model romantic-estetizant” în cazul lor (Veiga 1993: 80 și urm.), pentru ca, la un moment dat, să confirme ex-

¹⁸ „Legionarul iubește moartea, căci sângele lui va servi pentru plămădirea cimentului României legionare.” (C.Z. Codreanu *apud* Petreu 1999: 75)

¹⁹ „În 1937–1938, tema cea mai populară printre legionari era moartea. Modelul exemplar îl constituie moartea lui Moța și Marin. Cuvintele lui Moța – «cea mai puternică dinamită e propria ta cenușă» – deveniseră literă de evanghelie. O bună parte din «activitatea legionară» consta în slujbe, parastase, posturi negre și rugăciuni. Și cea mai patetică ironie a acelei primăveri 1938 a fost că nimicirea singurei mișcări politice românești care *lua în serios* creștinismul și biserica a fost începută sub oblăduirea Patriarhului Miron.” (Eliade 1997: 349)

²⁰ „În fruntea partizanilor săi călare, ... liderul legionar îi convoacă pe țărani în fața bisericilor din sate ca și cum le-ar lua drept martori. Li se adresează cu discursuri scurte, dar electrizante, și apoi pleacă din nou, în mare grabă. Preferă atitudini exagerate, gestică, discursul non-verbal. El însuși observă rezultatele produse asupra populației acelor sate îndepărtate: «Lumea a rămas foarte nelămurită de această apariție de fantomă, care vorbește și apoi dispare.» Discursurile au un anumit halo milenarist: sunt suficient de vagi pentru ca oricine să-și poată însuși promisiunea ca pe o dorință îndeplinită ... Avangarda călare purta, cusute pe piept, cruci de pânză albă și arbora cruci de lemn. A fost un spectacol pregătit cu precizie militară și cu o scenografie simplă, dar de efect...” (Veiga 1993: 112–6)

²¹ Vezi, în acest sens, excelenta analiză făcută de Sorin Alexandrescu discursurilor lui C.Z. Codreanu (Alexandrescu 1998).



plicit ipoteza lui Sorin Alexandrescu privind tendința patologică a legionarilor de a „de-realiza realul”: „În cele din urmă, când totul părea că se scufundă, [Codreanu] s-a refugiat în acel *alter ego* mistic, ca ultim viraj spre *suprema irealitate*.” (*subm. mea.* – C.B.) (Veiga 1993: 325)

Pe de altă parte, s-ar mai putea contura, fie și schematic, încă o ipoteză în privința aderenței acestei generații la legionarism. Este, de fapt, o ipoteză oarecum *complementară* și nu aternativă față de cea a „somnambulismului intelectual” propusă mai sus. Ea se bazează pe un anumit *topos* al condiției intelectualului în epoca modernă (de la Pascal și Montaigne, prin Nietzsche, culminând apoi în secolul al XX-lea): este *topos*-ul unei condiții fragile și perpetuu amenințate, îndepărtată – prin chiar natura îndeletnicirii sale curente – de „sevele” viguroase ale „lumii reale”, este *topos*-ul unei condiții marcate iremediabil de vulnerabilitate, melancolie și slăbiciune – dar mai cu seamă de *conștiința* lor acută. Potrivit supozițiilor acestui *topos* (constituit treptat, pe tot parcursul epocii moderne, până la cristalizarea sa superioară din zilele noastre) intelectualul, cu cât este mai mult și mai temeinic astfel, adică cu cât se dedică mai autentic și mai exclusiv îndeletnicirilor cărturărești și exercițiului reflexiv, cu atât mai puțin mai rămâne el apt să se împărtășească din resursele vitalității și, în genere, din deliciile vitaminizante ale unei „existențe obișnuite”. Petrecându-și tot timpul printre cărți și cuvinte, confiscat și stăpânit de ceea ce scrie, el ajunge în curând să se „usu-ce” și să se „acrească”, să rățăcească pururea „cu capul în nori”, fără a mai ști să se bucure de realitatea consistentă a lucrurilor, și să-și simtă „pământul ferm sub picioare”. Or, toate acestea ajung, în cele din urmă, să-i inducă, *compensatoriu*, o fascinație ascunsă pentru tot ceea este (sau cel puțin pare a fi) puternic, ferm și viguros, mai cu seamă pentru fenomenele de putere politică; îi induc o simpatie secretă (chiar dacă



numai intelectuală) pentru cei se îndeletnicesc cu practicarea acestei puteri, dacă nu chiar (uneori) și o propensiune spre urmărirea și savurarea spectacolelor forței brute. E probabil modalitatea prin care, în metabolismul intim al vieții lor sufletești și emoționale, intelectualii profesioniști de acest fel ajung să obțină un anumit echilibru salvator. Or, aplicată generației criterioniste, această ipoteză ar putea explica, într-o anumită măsură, fascinația, iar apoi „seducția“, în care – până și cei mai străluciți reprezentanți ai ei – au căzut față de țăntoșii purtători ai cămeșilor verzi cu banderolă, aprigi mânăitori de pistoale și de vorbe goale. O *slăbiciune* fundamentală, congenitală condiției lor culturale – acea melancolică insuficiență existențială pe care ți-o dă, în genere, îndeletnicirea cu lucrurile intelectuale – i-a făcut pesemne să caute *viața, fapta, trăirea, patosul și emoția* în afara propriilor domenii, în locurile unde o desăvârșită inabilitate practică îi făcea să creadă că le-ar putea afla. De altfel, o explicație de acest fel încearcă și Marta Petreu atunci când vrea să înțeleagă fascinația exercitată de legiorani asupra lui Cioran: „... atașarea entuziastă a lui Cioran de ideile războiului și revoluției este un fenomen compensator. Bolnav, fragil, singur și politicos, Nietzsche lăuda sănătatea, forța, virilitatea, brutalitatea, absența milei, «voința de putere». Așa cum filosofia lui Nietzsche este una compensatoare, și pledoaria lui Cioran pentru violența istorică se naște prin răsturnarea unei psihologii (individuale și sociale) a «cumsecădeniei», care, pentru că n-a dat roade, nu se mai suportă pe sine.“ (Petreu 1999: 186)

Aproape inutil să mai spun că orice ipoteză de acest fel – fie cea a „somnambulismului intelectual“, a „condiției slabe“, sau oricare alta – chiar dacă explică ceva, *nu scuză nimic*. Chiar dacă, epistemic, am putut situa făcutele și spusele/scrisele membrilor acestei generații într-un context explicativ-înțelegător, există o transparentă stringență



etică care nu-i absolvă. Căci, în astfel de situații, „a înțelege“ *nu* mai înseamnă „a ierta“. Da, erau inconștienți și ludici, deliranți și profetici, „nebuni“ și fanșști; erau demiurgici și, în fierbințele scrisului lor, dădeau foc lumii dimineata iar după-amiază o făceau la loc. Erau răsfățai clipei, ai unei clipe ce părea că nu se mai termină vreodată, și ai unui timp din care-și luau toate semnele că au dreptate: iar dacă nu mai găseau semne, își *construiau singuri* această dreptate – ei, cei care încă nu erau aceia care, peste ani, vor fi iremediabil otrăviți de remușcare (fie c-au spus-o, fie că nu). Căci – în spatele tuturor acestor năzdrăvăni și revoluții de hârtie, în tot timpul acesta – stătea și îi aștepta, ne-grăbită, răbdătoare: *vina*.

Cu toate acestea, generația criterionistă rămâne poate cea mai strălucită generație intelectuală din toată România modernă. Performanțele celor mai importanți dintre membrii ei au provocat, pur și simplu, o *mutație* la nivelul datelor fundamentale ale culturii noastre reflexive și au însemnat probabil prima încercare serioasă de transgresare a localismului și particularismului cultural românesc către o posibilă valorificare universală a lor. Or, în toate cele de mai sus, ca și în cele ce urmează, am avut în vedere, *mereu*, acest lucru. Vina adâncă și culpa politică fără echivoc în care se află unii dintre cei mai străluciți reprezentanți ai acestei generații sunt, într-o anumită măsură, „răzbunate“ de înseși performanțele literare, academice și filosofice extraordinare pe care ei le-au vădit mai târziu. Sigur că da: „[e]ste foarte ușor să spunem azi că Cioran a greșit. Și lui i-a fost limpede, după 1945, că a greșit. Atunci, în epocă, însă, el *nu știa* că greșește, că scrie lucruri de care, mai târziu, o să-i pară rău și o să-i fie rușine.“ (Petreu 1999: 254) Acum, el și toți ceilalți au luat cu sine în mormânt *vina*, dar ne-au lăsat nouă încercarea ei de răscumpărare.

[...]

Constantin Noica (1909–1987)²² este un caz mai special. La el, în chip încă și mai provocător, teribilismul ia tocmai forma sofisticată a unui conformism social apăsător și auto-ironic, a unei cuminenții suspecte și nițel parodice – în felul acelei politeți care, prea insistent urmărite, traduce, de fapt, suprema impolitețe. Iată o secvență grăitoare, povestită de Mircea Eliade: „... aflasem de la prieteni comuni experiențele universitare ale lui C. Noica. În primul an, urmasese neregulat cursurile și citise, la întâmplare, ce-i căzuse în mână; era pe atunci, cum mărturisea el, zâmbind, mai târziu, «monden». Îi plăcea să danseze și nu lipsea de la nici o petrecere. După încheierea anului, în vară, își dădu seama că nu se alesese cu nimic. S-a hotărât atunci să-și organizeze viața și studiile într-un chip inteligent. ... S-a hotărât deci să învețe temeinic filozofia. Și-a întocmit un program și s-a ținut de el până la doctorat. Când, toamna, s-au redeschis cursurile, Dinu Noica era acolo, în prima bancă (venise cu o jumătate de ceas mai devreme ca să-și poată alege locul cel mai bun), cu caietul de note pe genunchi. A urmat cu o neclintită regularitate cursurile pe care le alesese. Se apucase să învețe grecește și citea, în fiecare zi, un anumit număr de ore, un clasic al filosofiei. Așa a citit de patru ori *Critica rațiunii pure*. Nu mai citea ca să se informeze, ci ca să înțeleagă, să învețe cum filosofau cei mari – Platon, Aristot, Kant, Hegel.” (Eliade 1997: 226) Așa stând lucrurile, *viața* lui Noica se subțiază treptat, aproape până la

²²Principale lucrări filosofice: *Mathesis sau bucuriile simple* (1934), *De caelo* (1937), *Schiță pentru istoria lui cum e cu puțință ceva nou* (1940), *Rostirea filosofică românească* (1970), *Sentimentul românesc al ființei* (1978), *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan* (1978), *Devenirea întru ființă* (1981), *Cuvânt împreună despre rostirea românească* (1987) ș.m.a.



aneantizare, dar numai și numai pentru a se transsubstanția în livresc, într-o stranie viață de hârtie: „Nu am biografie. Am numai cărți. Licența la 23 de ani, apoi un an de matematici și doi ani de bibliotecar la facultate. ... Am refuzat orice împlinire în social, și am făcut-o fără ipocrizie, cu voluptate. La 25 de ani am refuzat asistența lui P.P. Negulescu; m-am retras la Sinaia și am tradus opt romane polițiste la Editura Herz. Sigur că era o formă de teribilism. Am trăit de atunci 30 de ani în margine, o viață pe care la început mi-am ales-o, apoi, după '48, am primit-o, impusă, ca pe o bucurie – și tot ca pe o bucurie am simțit ultimii ani de închisoare. ... Orice împlinire, alta decât în cărți – profesoratul, un mariaj reușit, călătoria – m-ar fi pierdut poate. Cărțile sunt mărturia sănătății mele și orice altceva aș fi făcut, orice împolinire aș fi avut m-ar fi făcut să regret viața în forma pe care deja am trăit-o. ... Nu am avut profesori, nu m-a confiscat nimeni, nu m-a preluat nimeni cu gândul lui, nici Nae Ionescu aici, care pendula între logică și teologie, nici Brunschvicg în Franța, cu care mi-aș fi putut face teza (*Schiță pentru istoria...*), nici Hartmann sau Heidegger. Conștiința uneltelor o aveam singur și am crescut, în gândul meu, doar cu cei 10–12 mari din istoria filosofiei. Am debutat în istoria filosofiei sub auspiciile lui Descartes. Leibniz și Kant (problematica lui *Mathesis* era venită din contactul cu ei, cu primul în special) și am rămas multă vreme coplesit de istoria filosofiei. În *De caelo* și *Jurnal* eram încă foarte timid. Între 1945 și 1950 s-a petrecut lucrul care m-a făcut să ies deasupra istoriei filosofiei, să aleg și să mă simt liber. Poate începusem chiar înainte, cu cele *Două introduceri și o trecere la idealism*, dar decisiv am simțit schimbarea după ce l-am reluat pe Platon în original și am văzut că-l pot «citi» altfel. De aici a ieșit interpretarea la *Lysis*. Dacă am avut o reușită, în filosofie, singurul loc unde împlinirea e fără mutilare (dar și fără un conținut anume), este pentru că am avut



norocul eșecului în punctele unde reușita mutilează. ... Toate aceste eșecuri s-au vărsat în filosofie și au contribuit, să spunem, la reușită. Am avut deci norocul unei singure vocații, singura în care obții împlinirea fără mutilare, senzația adevărului plin.“ (C. Noica *apud* Liiceanu 1997: 27–8) Retrospectiv, Noica se tot alintă contemplându-și și monumentalizându-și calea urmată, proclamând-o – puțin agasant și copilăros – drept singura modalitate auto-paideică cu adevărat valabilă. Astfel, peste ani, el le vorbea discipolilor săi pălțișeni despre „... tema marilor bulevarde în cultură, felul pe care și l-a ales el [Noica] de a trăi cultural, digerând esențialul, spre deosebire de Cioran și Mircea Vulcănescu, care l-au complexat toată tinerețea cu lecturile totale ale secunzilor. «Eu citeam Chateaubriand, și Cioran îmi vorbea ore întregi despre literatura cumnatului acestuia ... despre Léon Bloy, din care eu nu citisem un rând. Încercam să țin pasul cu ei, dar nu reușeam; astăzi încep să cred că nu am greșit alegând bulevardele culturii. Cioran a sfârșit în aforistică, iar Mircea Vulcănescu, dacă ar fi trăit, ar fi făcut pesemne operă de enciclopedist, nu de speculație.“ (*Ibidem*: 48)

Atât deocamdată despre Noica. Căci pentru ca *adevărata poveste Noica* să poată începe a se derula – pentru ca adevărata sa inserție în cultura filosofică românească să se poată petrece propriu-zis – mai trebuiau să treacă niște ani. Iată, considerată retrospectiv, o răspântie nespus de interesantă, unde se aflau – atunci, la începutul anilor '40 – acești trei tineri, cei mai furioși ai generației lor: Eliade și Cioran tocmai își *sfârșeau* fulminanta carieră românească, pentru a se pregăti să renască și să se transfigureze, într-o bună zi, altundeva, unde vor ști să capete iute o veritabilă relevanță *universală*; în vreme ce Noica, care aproape că *nici nu își începuse încă* o astfel de carieră, fără să știe, își pregătea – asemeni unui (parodic!?) Zalmoxis – acel gen de moarte tactică, de retragere temporară în întuneric, pentru că, într-o bună zi,



să se ivească din nou, strălucitor, spre a da prilejul unei noi religii, de un farmec *local* indicibil.

Însă, între timp, cum spuneam, mai trebuiau să se petreacă multe, foarte multe lucruri „sub partea noastră de cer“.

[...]

* * *

[...]

„... dacă lumea românească ar cunoaște mai bine mișcarea legionară, dacă ar citi cărțile căpeteniilor, circulările din trecut și mai ales acea extraordinară Cărtica Șefului de Cuib, ar înțelege mai mult din ce se întâmplă. ... oricât de fierbinte ar fi gândul conducătorului de a vedea toată România legionarizată, aceasta nu se poate întâmpla de la o zi la alta. Iar pentru că înăuntrul Legiunii educația s-a făcut prin elite, lumea românească urmează și ea a fi transformată prin influența elitelor legionare existente sau în curs de constituire înăuntrul ei. Și mă gândesc la acea, fără de seamăn în viața noastră publică, școală de elite, care trebuioe să fie și probabil va fi, «Corpul Moța Marin». Elitele care urmează a se ridica înăuntrul ei vor trebui să fie atât de pure, încât Căpitanul a ordonat ca numărul membrilor să nu treacă de 10 000. «Să trăiești după tipul de viață și să mori după tipul de moarte al lui Moța.» Cum ar putea fi mai mult de zece mii de oameni din aceștia? Dar știți ceva? Să visăm că lucrul e cu puțință. Să lucrăm, fiecare dintre noi, ca și cum lucrul ar fi cu puțință. Și să ne închipuim al zece mii unulea, într-o țară unde Cel mai bun dintre noi a nădăjduit să numere doar zece mii.“ (Constantin Noica, „10 001“ în Buna-Vestire, 20 septembrie 1940 apud Tănase 1997: 90–1)



[...]

[4 februarie 1941:] „Ceea ce te încremenește mai ales în măcelul de la București este ferocitatea absolt bestială cu care s-au petrecut lucrurile. Ea străbate până și prin termenii atât de seci ai comunicatului oficial, care anunța deunăzi că în pădurea Jilava au fost asasinate 93 de persoane (ultim eufemism pentru evreu: «persoană» în noaptea de marți, 21. Dar ceea ce se povestește este mult mai cutremurător decât ceea ce se comunică oficial. Acum se dă ca absolut sigur că evreii măcelăriți la abatorul din Străulești au fost atârnați de beregată cu cârligele abatorului, în locul vitelor tăiate. Pe fiecare cadavru se lipise o hârtie: «carne cușer». Cât despre cei asasinați în pădurea Jilava, ei au fost mai întâi despuiați (pentru că hainele era păcat să rămână acolo) și pe urmă împușcați și aruncați unul peste altul.“ (Sebastian 1996: 299)

[...]

[25 septembrie 1936:] „[Mircea Eliade:] – *Titulescu? Ar trebui executat. Pus în fața unui pluton de mitraliere. Ciuruit de gloanțe. Spânzurat de limbă.*“ (Sebastian 1996: 85)

[...]

[2 martie 1937:] „Lungă discuție politică cu Mircea, la el acasă. Imposibil de rezumat. A fost liric, nebulos, plin de exclamații, interjecții, apostrofe ... Din toate acestea nu aleg decât declarația lui – în sfârșit leală – că iubește Garda, speră în ea și așteaptă victoria ei. Ioan Vodă cel Cumplit, Mihai Viteazu, Ștefan cel Mare, Bălcescu, Eminescu, Hajdeu – cu toții au fost la timpul lor gardiști. Mircea îi cita de-a valma... // ... După opinia lui, studenții care l-au ciopârțit cu cuțitele pe Traian Bratu [Rectorul Universității din Iași], aseară la Iași, nu sunt gardiști, ci ori ... comuniști, ori național-țărăniști. Textual. În ce-l privește pe Gogu Rădulescu (domnul Gogu, cum

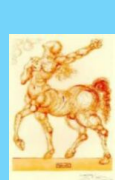


spune Mircea ironic), studentul liberal care a fost bătut cu frânghii ude la sediul gardist – foarte bine i s-a făcut. Așa li se cuvine trădătorilor. El – Mircea Eliade – nu s-ar fi mulțumit numai cu atâta, ci i-ar fi scos și ochii. Toți cei care nu sunt gardiști, toți cei care fac altă politică decât cea gardistă sunt trădători de neam și merită aceeași soartă ... e bine să spun încă o dată că n-am făcut decât să redau întocmai cuvintele lui.“ (Sebastian 1996: 115)

[...]

*

[25 ianuarie 1941:] „Cioran îi spunea ieri lui Belu că «Legiunea se sterge la cur cu țara asta». Cam același lucru îmi spunea Mircea [Eliade] în momentul represiunii Călinescu: «România nu merită o mișcare legionară». Pe vremea aceea nimic nu-l satisfăcea decât dispariția totală a țării.“ (Ibidem: 294)



Filosofie și *Underground*

„Aflu că la Câmpulung vine lume multă de tot, că Dinu citește, expune, rezumă, întreabă, răspunde, comentează. Dintre toți elevii lui Nae Ionescu, el a moștenit sufletul socratic în gradul cel mai înalt, mai stăruitor. ... Întrunirile din casa cu turn ... discuțiile de înalt nivel filosofic, măiestria descoaserii spirituale de către gazdă a celor prezenți exercită o puternică influență asupra mea. Crăifăleanu [numele de împrumut al lui Alexandru Paleologu] este un om încântător, de toate e informat, a citit toate cărțile din lume, îl adoră ca și mine pe Alphonse Daudet, e aprig consumator de ceai – se pricepe să-l pregătească după tipic – , strălucește; seniorie de mare clasă.“ (Steinhardt 1991: 210)

[...]

„Atunci a fost adus Noica, cu ochelari la ochi. ... Era într-un hal de slăbiciune extraordinară. Se vedea suferința pe fața lui. Își târâia cu greu picioarele și era dus de cot. Trebuie să știți că Noica avea un singur rinichi. ... Mai târziu am fost la închisoare cu fetele din Argeș ... Îmi spuneau că toată închisoarea de la Pitești recunoștea urletele lui Noica. Trebuia că era ceva îngrozitor ca să-l faci pe un om ca Noica să ajungă să urle. El avea foarte multă stăpânire de sine și o demnitate extraordinară.“ (Simina Mezincescu *apud* Tănase 1997: 276)

[...]

E o teribilă ironie că, tocmai în condițiile în care numele lui Platon era asociat



numaidecât cu reacțiunea și cu obscurantismul²³, ceva din visul platonice al filosofilor-conducători de cetate prinsese o umbră de realitate, o formă palpabilă: căci nici filosofia nu mai era acum simpla îndeletnicire a unor inși ascetici și temători de lume, care se răsfățau măcinându-și mintea cu idei insolubile și rătăcindu-se veșnic printre aporii. Și filosofia (cea oficială), avea acum misiunea și sarcinile ei „istorice”; chiar dacă filosofii nu conduceau efectiv cetatea, aveau un anume rol în susținerea ideologică și propagandistică a celor ce o făceau. Nici vorbă, în astfel de condiții, de acei filosofi uscați și marcați iremediabil de melancolie cu care ne-au obișnuit cleșeele burgheze; aceștia nu mai erau atunci decât o vagă amintire a trecutului. Adevăratul filosof, omul prezentului și co-autor al viitorului, avea mânele suflecate și originile sănătoase, nu-și pierdea vremea niciodată cu probleme insolubile, ci se arunca cu vitejie înainte, în „miezul fierbinte al faptelor”: „Institutul de filosofie nu era un institut de filosofie, ci un centru de îndoctrinare al Secției de agitație și propagandă al C.C. al P.C.R., condus de oamenii de acolo, care din punct de vedere filosofic erau semianalfabeți și ei alcătuiau planuri ca la o întreprindere: teme de propagandă leninist-stalinistă (nici

²³ Chiar și la începutul anilor '60, „[b]ibliografia cursurilor și seminarelor era alcătuită în principal din fragmente din operele lui Marx, Engels și Lenin, urcând uneori către sursele acestora, materializii francezi, Feuerbach, uneori chiar Hegel. Lucrările fundamentale ale filosofiei erau depozitate la un «fond special», la care studenții nu aveau acces decât cu un aviz special. În cei cinci ani cât dura facultatea, studenții nu aveau sub ochi nici măcar o singură dată un text din Platon. Un student surprins în cămin citind Kant a fost exmatriculat din facultate. Literatura filosofică secundară se rezuma la traduceri existente din filosofii sovietici, mai cu seamă din revista *Voprosi filosofii*. Referirile la «filosofia burgheză», în care intrau de-a valma cam toți filosofii de la Platon la Schelling și toată filosofia contemporană occidentală, nu se puteau face decât în mod critic și, bineînțeles, numai din surse indirecte.“ (Liiceanu 1997: 7)



măcar marxistă), număr de pagini, termene. Însăși ideea de plan în filosofie era pentru mine destul de ciudată ... Ei voiam să tratăm teme ca «Transformarea socialistă a agriculturii pe baza documentelor de partid» etc. Eram mereu în conflict cu modul în care directorul, Constantin Ionescu Gulian, dirija Institutul. Era un om de maximă obediență, știind carte, având o capacitate, e drept mediocră, de filosofare, dar care era extrem de fricos.“ (Wald 1998: 32)

De fapt, C.I. Gulian este deja un om-legendă: nu e relatare despre ceea ce se întâmpla în anii '50-'60-'70 în cultura filosofică românească fără să conțină fie și o vagă referire la dânsul. Cine era totuși acest om? „A făcut încă școala bună de filosofie din anii '40. Câteva lecturi la sursă din filosofii germani, câteva articole de etică în *Revista Fundațiilor Regale*, scrise de un profesionist cuminte, care promitea. În anii '50, Leonte Răutu, șeful secției de ideologie a Comitetului Central, îi încredințează funcția de ghilotineur-șef în domeniul filosofiei. Gulian trebuia să preia din filosofia sovietică limbajul critic-demascator și să-l aplice la istoria culturii și a filosofiei românești și universale; lui i-a revenit sarcina de a introduce în lexicul românesc limba aceea de lemn a «criticii filosofice marxist-leniniste», menită să obnubileze mințile a generații de studenți, să formeze generații de activiști, să străbată «ca un fir roșu» învățământul politic de pretutindeni, sclerozând creierele și ucigând gândirea în fașă. Sunt traduse urgent din limba rusă – text, prefață și note – broșuri cu excerpte din «filosofii materialști»: Lao-tzî (?), Voltaire, D'Holbach, La Mettrie, Locke, Feuerbach... Traducerile sunt semnate de C. Ionescu Gulian. La 35 de ani, în virtutea acestei prestații, devine membru al Academiei, șeful catedrei de istoria filosofiei de la Facultatea de Filosofie din București, directorul Institutului de Filosofie al Academiei. Se specializează în «critica filosofiei burgheze». Demască «abaterile», «alunecările», «deviațiile» ideologice;

denunță «primejdiile»; îi scoate pentru ani buni din cultura română pe Maiorescu și pe Blaga; îi «înfierează» pe filosofi români interbelici care «s-au adăpat» din apele murdare ale filosofiei idealiste germane, pe care în prima tinerețe o iubise și o cultivase; critică filosofia «imperialismului în putrefacție». Devine spiritul-plat de serviciu care ucide tot ce este spirit. // Am lucrat o vreme, începând din 1965, la Institutul de Filosofie al Academiei sub directoratul său. «Sala de ședințe» a Institutului era în bibliotecă. Mi-a rămas în minte o ședință în care, după ce a bătut cu pumnul în masa acoperită cu catifea roșie, a strigat: «Sunt oameni care au citit de trei ori câte cărți sunt în această bibliotecă. Să vă între bine în cap: nu de așa ceva avem noi nevoie, ci de oameni capabili să apere linia partidului!» (Liiceanu 1993: 63–4) Într-adevăr, remarcabil personaj! Am să ofer acum o mică mostră din scrisul filosofic al lui C.I. Gulian, doar ca prilej fugitiv de evocare a *atmosferei* acelei lumi: „În măsura în care freudismul a vrut și are pretenția de a da o *Weltanschauung*, de a fi o concepție despre om, este o doctrină care se aliniază alături de celelalte concepții individualiste, naturaliste, pesimiste, cinice și nihiliste. Toate criticile pe care și le atrage freudimul din partea marxismului sunt determinate de schematizările, încălcările, exagerările și denaturările antropologice și filosofice de care s-a făcut freudismul însuși vinovat, ambiționând să facă din observații psihiatrice și psihanaliză o filosofie, o concepție despre om și viață.” (C.I. Gulian, *Problematika omului*, Editura Politică, București, 1966, pp. 62–3) Se poate observa, relativ ușor, cum un astfel de stil de filosofare trădează câteva reușite cu totul ieșite din comun ale filosofiei românești din acea perioadă. De exemplu, se simte cum un discurs de acest fel *se face singur*: cu mulți ani înainte de apariția unor computere cât de cât performante (dar, fără îndoială, nici acestea n-ar putea să scrie singure filosofie), se ajunsese atunci, la noi, la performanța uluitoare că *textul se*



gândea și se construia singur. Era de ajuns o simplă comandă, pentru ca apoi o frază întreagă să se nască spontan, de la sine; sugerași vag, bunăoară, existența unor concepții opuse marxismului, și puteai foarte bine să ieși afară, să fumezi o țigară sau să faci o plimbare, căci între timp – automat și în absența autorului – textul adăuga, *ca de la sine*, această înșiruire fulgerătoare: „concepții individualiste, naturaliste, pesimiste, cinice și nihiliste”; dacă ar fi fost să te mai gândești și la păcatele de moarte de care se învredniciseră aceste concepții, nu era nici o problemă de inventariere și prezentare a lor: instantaneu, din albul foi de hârtie, ieșea: „schematizările, încălcările, exagerările și denaturările“. Or, așa ceva era într-adevăr o mare reușită. În general, unul dintre avantajele substanțiale ale limbii de lemn este că *ușurează munca intelectuală*, o scapă de toate acele corvezi umilitoare, de toate blocajele și indeciziile care-i amărăsc în general pe intelectuali; ea lucrează curat, aseptice, nu lasă niciodată urme dizgrațioase în gândirea subiectului. Această limbă, pur și simplu, *se vorbea singură* (*die Sprache spricht*), întocmai cum japonezii făcuseră ca o cameră să se curețe singură: „De obicei, limbajul însoțește gândirea pe cale de a se constitui; căutând cuvintele, gândirea se definește și se precizează, iar stilul poartă inerțial urma unei reflecții; el rezultă dintr-un compromis între dinamismul gândirii și stabilizarea forțată a cuvintelor. Or, în cazul unui limbaj ideologic, nu mai rămâne nimic de gândit; sistemul este pus la punct o dată pentru totdeauna. Limba nu mai are nimic și pe nimeni de însoțit, ea nu poate să meargă decât solitară pe poteci cunoscute pe de rost în cele mai mici amănunte. Ea nu ajută la nașterea unei idei, ea nu formulează; funcția sa este de a reține ecoul cuvântului original și definitiv al Părinților fondatori. Ea merge etern pe propriile urme, formându-se grație unor automatisme verificate, plecând de la un referent îndepărtat și revolut.“ (Thom, 1993: 77–8)



[...]

„Perioada inițială de restricții a făcut loc unei mici relaxări, care a durat între 1953 și 1958. În acești ani, tot mai mulți intelectuali au intrat atât în partid, cât și în administrația culturii; multe din aceste persoane erau «liberali» care mai târziu aveau să se dovedească greu de dislocat. În același timp a reînceput republicarea selectivă a anumitor autori interbelici.” (Verdery 1994: 91)²⁴ Nici nu s-ar fi putut – nu e verosimil psihologic – ca *tot timpul* să existe o stare de război deschis între pătura conducătoare și restul societății. Nici cel mai atroce regim totalitar n-ar putea rezista în astfel de condiții. Dacă nu conștient, atunci măcar instinctiv, cei din vârful *establishment*-ului politic au realizat că o stare permanentă de război social ar fi fost contra-productivă și ar fi avut efecte foarte proaste în primul rând asupra lor înșiși: ca atare, printr-o savantă și complicată știință a dozării, ei alternau perioadele de acalmie cu cele de represiune, campaniile de demascări și de procese politice cu deschideri și liberalizări mai mult sau mai puțin profunde. Pe de altă parte, chiar și în condițiile politice cele mai apăsătoare, societatea non-politică (căci ar fi impropriu să folosesc în acest caz expresia „societate civilă”) nu este niciodată complet inertă, ci tinde mereu să se auto-(re-)organizeze, să-și apere și eventual să-și extindă zona de influență și control, să se implice într-un război mut, de uzură, cu puterea pentru a-și (re-)câștiga cât mai multe libertăți cu putință. Iar asta, cu atât mai mult cu cât, în România anilor '50, mai exista încă o pătură socio-intelectuală interbelică care păstra vii amintirile unei altfel

²⁴ „Totuși, în general, în epoca aceasta a continuat să existe o formă de viață socială în cadrele care erau posibile atunci. În 1953, a avut loc, la București, Festivalul Internațional al Tineretului care a adus un anume dezgheț la noi. A dispărut inhibiția aceea față de poligloție.” (Paleologu & Tănase 1996: 137)



de vieți și care, cu toate represiunile, arestările și decimările la care fusese supusă, nu putea – *în mod natural* – să admită că i se ia chiar *totul*. „Pătura aceasta destul de subțire – clasa politică, burghezie economică, prelungiri aristocratice, intelectualitate și experți profesionali cu multă infuzie de minorități etnice: grecești, evreiești, armeniești, germane și destule altele – avea, desigur, defecte morale, vinovății sociale și politice, frivolități și iresponsabilități cu duiumul. Avea totuși, cum a observat Saul Bellow cu ochiul imparțial și rece al prozatorului de mare nivel, o «demnitate subnutrită» care proclama prin toate fibrele ei că modul de viață european stă, chiar și cu cele mai rușinoase defecte ale sale, incomparabil mai sus decât cel comunist.” (Nemoianu 1994: 165) Ei bine, tocmai în această zonă socio-culturală începe treptat să prindă viață un anume fel de *underground* intelectual. Firește, nu va fi unul *ofensiv* și *combatant*, cum se vor dovedi a fi cele din Polonia, Ungaria sau Cehoslovacia. Va fi unul doar cu menirea modestă de a conserva și proteja pe cât cu putință ceva din integritatea existențială a propriilor membrii: unul extrem de firav și de vulnerabil (arestarea doar câtorva dintre aceștia, cum s-a întâmplat în '54-'55 sau în '58-'59, va fi de ajuns ca să-l spulbere definitiv), însă atâta timp cât el a existat, a însemnat realmente ceva. Era un straniu univers paralel în care se refugiau toți cei ce nu puteau publica, ține conferințe sau profesa în condițiile culturii oficiale: „Trăiam într-un bizar regim utopic. Făceam abstracție de actualitate, de realitatea prezentă, în sensul că acceptasem niște condiții pe care dictatura le impusese. Nu puteam să publicăm, eram clandestini, dar nu puteam renunța la o activitate a minții, la cultură, la munca propriu-zis culturală. De la păstrarea unui spirit care să fie independent, complet necondiționat de starea prezentă. Cred că am reușit în bună măsură. Ne gândeam că ceva se va întâmpla, nu prea vedeam ce. Societatea aștepta venirea americanilor și schimbarea situației, dar noi



credeam că se va schimba ceva, niște evoluții ale regimului. Vedeam un viitor în care să merg la Heidelberg să-mi fac acolo doctoratul în filosofie. Imensă naivitatea și crasă copilărie. Dar Noica o lua de bună.“ (Paleologu & Tănase 1996: 156) Ba chiar, oricât de ciudată ar putea să pară, exista o anume *solaritate* în acest *underground*, o bucurie a vieții și un hedonism inteligent care contrastează total cu clișeele curente despre anii '50. Fericirea personală se putea desprinde, cu relativă ușurință, de nefericirea istorică și, pe durate mai mici sau mai mari, se putea ajunge la forme de co-existență pașnică cu regimul. În condițiile unei dictaturi mai ales anti-spirituale, oamenii aceștia reînviaseră în chip miraculos (și salvator pentru ei) acea învățătură străveche potrivit căreia cele mai importante lucruri la care un om poate avea acces vreodată în viață sunt, de fapt, *stări de spirit*, și nicidecum *stări ale lumii*: „Apăruse forma asta, forma Rivarol, formă în care, neputând să publici, puteai să faci figură de om de spirit și de om de conversație, om de societate în aceste saloane. Plus că verile la mare erau la fel de frumoase, poate mai frumoase. Mergeam la Schitu sau la Costinești, era plăcerea mare de a-ți permite niște licențe vestimentare desăvârșite care dădeau un sentiment imens de libertate.“ (*Ibidem*: 175); „[D]espre acest sentiment e vorba, cel al unei bucurii mari, depline, de a trăi, o bucurie somatică. Gustam fiecare zi în care, de pildă, la Câmpulung începea cu spartul lemnului, apoi cu căratul găleților de apă – douăzeci și opt, le știi și acum – cu tot felul de munci grele care mi-au dezvoltat musculatura, mi-au armonizat trupul de care mă bucuram integral. Aici poate fi o contradicție, dar în fond nu este, pentru că eram tânăr și începusem deja să mă acomodez cu un stil de viață pe muchie de cuțit. Mă simțeam un triumfător în absolutul existenței, deși nu prea aveam motive. Îmi păstram calmul și mă dominam.“ (*Ibidem*: 61–2)

[...]



Ei bine, tocmai în acest spațiu *underground* re-apare, în povestea noastră, figura lui Constantin Noica. Ca „fost moșier“, el primise domiciliu forțat și locuia de ceva vreme la Câmpulung. Cum era și de așteptat de la cel care, în studenție, citise de patru ori *Critica rațiunii pure*, luase această expropriere ca pe o adevărată binefacere: „... în camionul care îi transporta [imediat după expropriere] ...Dinu [Noica] era cu o carte de filosofie în mână. Dinu a fost fericit că a scăpat de moșie. Pentru el, tot ce nu era carte nu reprezenta nici un interes. Și moșia îi căzuse așa pe cap, după moartea lui tăică-su. ... Trebuia, oarecum, să se ocupe de moșie. Pentru el a fost o ușurare confiscarea moșiei. Era fericit, cu cartea în remorca aia de camion.“ (Tănase 1997: 22–3) Odată instalat acolo, Noica începe să trăiască poate cea mai intensă și mai plină perioadă a vieții lui; în orice caz, e perioada când gândirea, scrisul și puterea personalității sale s-au aflat la apogeu. Tocmai fusese lipsit de orice proprietate, pierduse totul în ordinea materială a lucrurilor, prin urmare era acum cum nu se poate mai apt pentru filosofie: „omul e ceea ce rămâne din el după ce lumea din jur îl desființează.“ (C. Noica *apud* Liiceanu 1997: 142) În acest spațiu *underground*, care nu cunoștea distincțiile și cenzurile ce operau la suprafața oficială a acelei lumi, Noica se mișcă liber, fără absolut nici o grijă (de vreme ce primejdia era oricum atât de mare) între Câmpulung și București, ia parte la diverse cercuri mondene, provoacă și stimulează ample și sofisticate discuții, spune paradoxuri, apără sofisme, bârfește, neliniștește pe unii, fascinează pe alții, flirtează, citește fragmente din lucrările la care tocmai scrie, își uimește și vrăjește mereu auditoriul, face prozești, dă sfaturi, scrie un text extraordinar ca răspuns la un articol-scrisoare publicat în Franța de Emil Cioran, trimite ilegal manuscrise filosofice în străinătate, se întoarce la Câmpulung unde vrea să moșească filosoful din Alexandru Paleologu, dă meditații la săritura în lungime și primește lapte în schimb, cumpără



gaz cu noaptea-n cap, se risipește într-o corespondență particulară mai bogată și mai indiscretă decât s-ar fi convenit, e aiurit, îmbătat, complexit de „bunătatea” timpului pe care-l trăiește, în sfârșit, primejdia îl paște la fiecare pas, iar el se poartă ca și cum ar trăi în cea mai liberă dintre lumi. În toată vremea aceasta, *underground*-ul românesc – care are o geografie cu totul specifică căci, într-însul, Câmpulungul și Bucureștiul se contopesc și devin unul și același *spațiu privilegiat* – începe treptat să-l *resimtă* și să-l *adeverească* pe Noica. Faima îl precede pretutindeni, iar curiozitatea și interesul celorlalți parcă i-o sporesc încă și mai mult: „Mihai Rădulescu îmi vorbește despre hegelianismul recent (sau mai vechi?) al lui Noica. Acesta ar pretinde o «împăcare» cu istoria, o «înțelegere» a raționalității funciare a oricărei absurdități a istoriei pe care o trăim. Aș dori să-l întâlnesc pe filosoful care locuiește pe la Câmpulung, dar vine din când în când la București, și să discut cu el asupra acestei «împăcări» cu destinul istoric pe care s-ar părea că o preconizează. O asemenea împăcare nu ar însemna decât o ieșire din istorie, o scufundare în somn a sclavului. Acceptarea «raționalității» ultime a istoriei e urmată de corolarul ei pragmatic: împăcarea cu condiția «sclavului» în raportul său dialectic cu «stăpânul». (Balotă, 1998: I, 230) Întâlnirea nu întârzie prea mult să aibă loc. Constantin Pillat, unul din martorii ei, va spune la procesul în care urma să fie inculpat alături de Noica: „Când ne-a invitat la el acasă, MIHAI RĂDULESCU a precizat că va fi un «cenaclu literar», unde BALOTĂ NICOLAE, prieten comun, arestat încă în acel an [1954–5] pentru activitate contrarevoluționară, va citi o lucrare intitulată, din câte rețin *THOMAS MANN la judecata de apoi* prin care era «judecat» THOMAS MANN, scriitor democrat și antifascist, care decedase cu o lună în urmă ...” (*Apud* Tănase 1997: 57) În sfârșit, iată-l pe Noica în mijlocul acestor oameni care încercau atunci să-și facă viața mai suportabilă prin anestezicul



care le devenise mondenitatea literară; iată – în antologica relatare a lui Nicolae Balotă – ce impresie făcea Noica asupra celor din jur, cum *arăta* el, și cum își livra el, public, personalitatea: „Cred că pentru amândoi, interesul serii a constat, înainte de toate, în revelația ce am constituit-o unul pentru celălalt. // La început mi s-a părut cam cețos. O primă impresie, care se risipește apoi, dar o anume ceață dăinuie, cred, în jurul lui, chiar după ce îl cunoști mai bine. După cum unii au în jur o aură luminoasă, omul acesta emana o anume ceață. Fină, pulverulentă, cenușie. Cenușie e, de altfel, culoarea sa dominantă; are o paloare ce mi-o amintește pe cea a lui Dumitru Popovici. O boală ocultă? Ficatul, sângele? Nu, cred că e mai degrabă cucuveaua nocturnă a filosofiei, cea care scrie gri pe gri. Ochii străpung ceața. Îi întâlneam ațintiți asupra mea de fiecare dată, când îmi ridicam privirea de pe paginile pe care le citeam. Mai e ceva ce străbate ceața sa: surâsul. E adevărat că nu e un semn al voioșiei, ci mai degrabă al amabilității. Nu știu dacă vedeam bine, va trebui să-l mai întâlnesc și să-l cunosc mai de aproape, dar îmi părea uneori că am în fața mea un chinuit. Înainte de a începe să citesc, în vorbăria generală de la început, mi s-a părut că se exprimă greu. Cred, mai simplu, că simplitatea, banalul îl stânjenesc. Când i-am spus că una dintre primele cărți filosofice pe care le-am citit ca mic licean a fost *Mathesis sau Bucuriile simple*, a zâmbit fără să scoată o vorbă. De fapt, nu era nimic de spus. În schimb, nu se mai exprima nicidecum greu, chiar dacă se vedea că e o anume căutare în vorbirea sa, atunci când – după lectura mea și exclamațiile fritisitoare ale câtorva – a luat cuvântul. // Iată unul care nu vorbește doar pentru a vorbi, precum cei mai mulți de prin părțile acestea. Este primul om cu o gândire filosofică vie, stringentă, aproape continuă, întâlnit de mine de când sunt în Capitală.” (Balotă: II, 302–303)

Portretul pe care i-l face Nicolae Balotă lui Noica este întregit de amintirile unu-



ia dintre cei mai apropiați prieteni ai săi din perioada câmpulungeană. Alexandru Paleologu a fost poate prima țintă a socratismului nicasian, iar acest lucru face ca, în spatele întregii relatări, să se poată bănuie în permanență memoria unei discrete *situații didactice*. O relație de apăsată și aprigă dușmănie-prietenie era cea care dădea substanță și sens întregului scenariu: este veșnica poveste a dascălului care, dacă e un dascăl bun, trebuie să ucidă omul *cel vechi* și ne-învățat din elevul pe care-l are în față, pentru a face cu puțință ca un alt om, unul *matur* și știutor, să se nască într-însul; veșnica poveste a celui care, presimțind acest lucru, nu vrea să se dea pe mâna dascălului și îi devine, fără să știe, un inamic secret, căci prea s-a obișnuit cu omul cel vechi și-l cunoaște atât de bine, și îi e mare teamă de necunoscut și de tot ceea ce i-ar mai putea rezerva întâlnirea cu omul cel nou dintr-însul. „Ce m-a frapat, ce m-a fascinat și m-a copleșit atunci a fost puterea lui de convingere extraordinară. Vorbirea lui nu mai avea tonul acela recules. La început îmi era dezagreabil, atunci când ne-am cunoscut la Sianaia prin anii '30, sau mai târziu, când ne-am întâlnit la Alice Voinescu. Mă enerva la el că vorbea pe un ton recules și scăzut, așa-zis «spiritualizat». ... Ei bine, acum avea o voce și un ton ferm. Tonul vorbirii nu se comandă, dar venea probabil din obișnuința de a frecventa oamenii cu prejudecata «spiritului». // Acum avea un anumit accent cordial, viril, percutant, care se mai suspenda în ezitări. O mică tuse simulată care avea la el o importantă funcție retorică. Această energie, această virilitate extremă a puterii persuasive prima la el. ... Oamenii plecau fără replică de la întâlnirile cu el. Eventuala replică ce s-ar fi putut opune atunci venea abia mai târziu. Eu cred că sursa acestei autorități era totala lui inaderență la real, lipsa aproape totală de simț al realului. Faptul de a trăi numai între niște concepte elaborate permite o simetrie perfectă a termenilor și niște compensații, niște angajamente care



răspund unele altora între ele ... Pe de altă parte, Dinu Noica nu era cu desăvârșire impermeabil la sugestiile realității și, de multe ori, remarcă, dar așa prin nu știu ce pauză a ființei lui, lucruri pe care nu le divulga imediat. Te pomeneai că după nu știu câtă vreme îți servea o chestie extraordinară, când ți-era lumea mai dragă, un detaliu care avea un haz imens, tocmai din cauză că era neașteptat și datorită formulării lui puțin șugubețe, chiar drăcoase. Eu chiar îl bănuiesc că era mai puțin absent de la anecdotic și particular decât voia să pară și că el făcea, poate, și un efort ca să elimine aceste aluviuni de concret. Avea clar o prejudecată împotriva lor, prejudecata foarte răspândită împotriva anecdoticului, detaliului, pluralității și avea obsesia reducției la unitate. E o veche boală filosofică și o boală atât de gravă, dare care se bucură de atâta prestigiu și atâta autoritate încât nu e percepută ca boală, ci dimpotrivă ca sănătate.“ (Paleologu & Tănase 1996: 145–6); „Deși n-am ajuns să știu grecește, puteam citi destul de curent pe Platon, care nu e prea greu și să facem niște comentarii. Unul din aceste comentarii referitor la *Parmenide*, al lui Platon, l-a iluzionat pe Noica asupra șanselor mele în filosofie. Totul s-a consumat în acele comentarii orale care au avut loc atunci, care lui i-au dat ideea că am o mare vână filosofică ...Vedea în mine un ins apt pentru școala lui, dar nu putea să fie asta: nici actualii lui discipoli [1988] nu sunt. Când se vor afirma pe propriile picioare, fiecare vor fi ce sunt ei. Cursurile sale au căpătat un caracter foarte personal, foarte perseverent și afectiv. Ajunsesem să-mi însușesc modul lui de a scrie și de a vorbi. El are o limbă a lui, care nu este limba obișnuită, este limba noiciană. ... Scriam à la Noica, deci eram un papagal. După un timp mi-am dat seama și am revenit la ala mele ... Era foarte incitant și ajunsesem să nu mai pot să las să treacă două zile fără să ne vedem.“ (*Ibidem*: 154–5)

Ei bine, parcă uitând complet de sine, așa cum se afla prins atunci în tot acel vertij



copilăros al magisteriatului, Noica începuse deja să-și pregătească, pas cu pas, drumul către temniță. La proces, două dintre principalele acuzații care urmau să i se aducă aveau în vedere o scriere despre Hegel (viitoarea *Povestiri despre om. După o carte a lui Hegel*, 1980), pe care a trimis-o în străinătate spre a fi publicată, și un eseu pe care l-a scris și l-a trimis lui Cioran drept răspuns la un articol-scrisoare (*Lettre à un ami lointain*), publicat de acesta, în 1957, în *La Nouvelle Revue Française* (Cioran 1997: 5–24) Cartea despre Hegel s-a născut ca un fel de răzbunare secretă a învățăcelului pe învățător: prilejul ei a fost tocmai o serie de lecții asupra filosofiei hegeliene pe care Noica i le ținea atunci lui Alexandru Paleologu: „Mi-aduc aminte că [Noica] mi-a făcut un cadou de ziua mea, în '52. Pe un panou de carton mi-a desenat toate triadele hegeliene din *Știința logicii*. Tot sistemul logic hegelian era pe cartonul ăla. ... Notele de lectură la *Fenomenologia spiritului* au dat naștere la niște comentarii, la niște șuete nocturne interminabile, care erau «1001 nopți ale filosofiei», din care a apărut ideea unei cărți destinate nefilosofilor și cucoanelor, din care să rezulte că filosofia hegeliană este obligatorie pentru viață. Nu este permis să trăiești fără să te înțelegi pe tine, fără să te desfășori pe tine într-un sistem hegelian. Așa cum Charles Lamb scria *Povestiri din Shakespeare*, el dorea să scrie *Povestiri din Hegel*. Ce să scrie? Mierea istoriei, toată voluptatea întâmplărilor încărcate de revelația spiritului. Asta a fost ideea care m-a încântat.*Hegel*” (Paleologu & Tănase 1996: 149) Pentru că nu degeaba (și câtuși de puțin în chip de glumă) Noica își luase ca maximă de căpătâi o astfel de vorbă: „nu se știe cine dă și cine primește“, s-a întâmplat că, într-o bună zi, a trebuit să i se și conformeze și să primească – tocmai el! – această lecție de la propriul învățăcel. Prin urmare, ca un elev sânguincios, s-a pus imediat pe treabă și, după o vreme oarecare, a venit în fața elevului-profesor cu o bună parte a temei gata făcută. Surpriză însă!



Acesta s-a arătat a fi cu totul dezamăgit de prestație: profesorul-elev nu reușise să se ridice aproape deloc la înălțimea așteptărilor pe care el însuși le stărnise inițial: „După o vreme, a venit la București cu primele capitole scrise. ... Spre stupoarea noastră, nu erau ce trebuiau să fie. Nu aveau acea încărcătură anecdotică plină de sevele vieții, o «Șeherezadă a dialecticii». Era un fel de prosopopee în care aparee un fel de vacuum, ca «omul lui Gopo» în deșert. Am zis «Nu se poate! Unde sunt toate sevele? Ce-i asta? Spiritul apare într-un fel de cavernă. Chestia asta l-a descumpănit foarte tare. Era încântat de ce făcuse și a plecat nemulțumit. După aia mi-a dat dreptate și a început să scrie a doua variantă, care s-a publicat, de altfel, în care primele trei sferturi erau ceea ce trebuiau să fie, ultima parte căzând sub dominația conceptuală a lui Hegel. Am fost acuzat de instigare la scriere de carte dușmănoasă, de demobilizare ideologică a regimului, că am respins prima variantă ca fiind prea abstractă, de un nivel prea înalt și de mică sensibilitate. Deci, text demobilizator, iar în varianta a doua am reușit să demobilizăm clasa muncitoare.” (Paleologu & Tănase 1996: 150)

Este, apoi, acea scrisoare teribilă către Emil Cioran. Nu știu de ce acest text n-a fost considerat încă unul dintre textele noiciene *fundamentale*. Evident, nu ca miză teoretică, nu ca anvergură a problematizării sau ca piesă de rezistență în edificiul său speculativ, ci pur și simplu ca o expresie, condensată și exemplară, a celei mari bune, mai viguroase și mai senine perioade din toată viața sa. Acest text *ar putea să pară* (unii chiar așa l-au și considerat) o formă de împăcare cu regimul sau chiar de apologie a acestuia. Personal, cred că aceasta este o interpretare oarecum simplistă și epidermică a textului. E adevărat, Noica va sfârși într-o bună zi prin a fi *înfrânt* și *umilit* de regim, dar asta se va petrece ceva mai târziu. Acum, în anii când îi răspunde lui Cioran, el se află în chiar momentul maximei splendori a puterilor sale vitale și expresive, personale



și charismatice, în plină strălucire a facultăților sale constructive și de penetrație a gândirii asupra lucrurilor și oamenilor. Acest lucru răzbate din totul: din siguranța superioară, aristocratică cu care cuvintele sunt făcute să-și ocupe locul în frază, din tăria și vigoarea stilistică a textului, răzbate din atmosfera lăuntrică și din toate articulațiile sale intime, din finețea neverosimilă și non-conformismul observațiilor, răzbate mai ales din *curajul* scriiturii și din *înfruntarea deschisă și amuzat-ironică cu puterea* care este la rigoare acest text. Ceea ce unora ar putea să le pară, în rândurile de mai jos, o împăcare cu regimul ori o cedare cuminte în fața lui, cred că este mai curând epifania unei *melancolii* adânci și pline de vigoare (nu, nu e nici o contradicție aici) sub semnul căreia Noica ajunsese să vadă atunci lucrurile istorice: nu era vorba (încă) de acea desconsiderare a istoriei factice ca simplă „meteorologie” și nici de vreun alt fel de complicitate cu „veacul”, ci doar de o formă mai profundă de *înțelegere* (iertare) a lui, era un fel – pe deplin matur și dezinhibat – de a-și râde de sine și de toată acea mare farsă care devenise pentru el lumea politică exterioară: *indiferent de sistem politic și de cine o administra*. Or, ceea ce este cel mai important e că această atitudine se naște atunci, la Noica, *nu din slăbiciune*, ci dintr-un *exces de putere*. Nu avem de-a face cu o formă de înfrângere, ci cu una de dominare. El este *îngăduitor* și *ironic* cu istoria din jur nu într-un mod chinuit și disimulator-vinovat, cum va fi cazul de multe ori mai târziu, ci într-un fel substanțial, stăpân pe sine și cât se poate de franc:

„Înțelegi tot ce e fecund și pozitiv în cutremurul acesta al celui prea devreme lovit? Tu, care ai îndrăgit toate felurile de moarte, de la moartea frustă a sinucigașului până la moartea subtilă a culturilor, nu simți tot ce pierzi, desprinzându-te de o limbă în care pulsează nemângâierea ultimă, spre a-ți turna neliniștea în tiparele unei limbi splendid împăcate, sortită să supraviețuiască în «clase», clasică? Cum poți vinde



privilegiul acesta, al agoniei, în schimbul solemnității expresiei? Cum poți renunța la stilul morții pentru stil pur și simplu?“ (C. Noica în Cioran 1997: 126–7)

„Căci lucidității de capăt de drum a Apusului, una din care-ți place să te împărtășești și tu, îi opunem sensurile pe care vecinătatea noastră cu moartea în istorie ni le trezește. Iată că trebuie să te apărăm pe tine împotriva ta. Iar ceea ce ne pare într-adevăr izbitor, în cazul acesta al tău și al nostru, este că ne situăm la fel față de Franța și față de Occident ca față de tine: că trebuie să-i apărăm contra lor înșiși.“ (*Ibidem*: 128)

[...]

„... te invidiem? Am putut-o face în câteva rânduri, dar pe considerente cu totul secundare – securitate personală, cărți, idei, libertăți, Paris. De vreo doi ani, de când s-a ridicat puțin vâlul dintre noi, n-o mai facem. Am început să înțelegem ac e mai multă platitudine în destinele voastre: până și exilul vostru banal, care riscă să vă ducă la «nostalgie», patriotism și sentiment, ce puțin lucru este el față de exilul nostru subtil, exil printre ai tăi, la tine acasă uneori, în lume ta, și totuși dintr-o dată vidat de ea. Câteodată, când rafinăm și noi, lucrul ni se pare chiar interesant, și atunci scriem jurnale sau opere geniale – pentru sertare. *Tout compte fait*, e mai bine aici.“ (*Ibidem*: 139)

În sfârșit, urmează o anchetă umilitoare, cum probabil că omul aproape exclusiv livresc care era Noica nu-și putuse închipui vreodată că ar fi cu puțință, un proces penibil, urmează câțiva ani buni de închisoare și, ca o încoronare finală, *înfrângerea*, îngenunchierea lui categorică de către regim. Deși acel Noica al anilor '70–'80 a însemnat atât de mult pentru toată viața noastră culturală, el a fost incomparabil mai puțin decât Noica cel de dinaintea arestării și anilor de închisoare. În multe din aspectele



lor, lucrurile scrise sau spuse de Noica după eliberarea din închisoare sunt expresia unei *gândiri umilite*. Și acea facilă, atât de mult prelungită, gâdilare a sentimentului național, și sofismele sale despre „impuritatea eticului“, și toate acele – neverosimile – ocheade grijulii către oficialii regimului sunt ipostazieri ale unei mari *frici* care l-a copleșit pesemne în anii de anchetă și reclusiune, și forme discrete de recunoaștere a unei astfel de înfrângeri. Noica iese din închisoare pur și simplu răzbit de regim: răzbit din punct de vedere vital, biologic, intelectual și existențial. Într-o luptă de genul *care-pe-care*, Noica este cel care pierde²⁵. Să mai spun că, deși era vorba de o luptă teribilă și supra-omenească, o astfel de înfrângere nu ține totuși de fatalitate, de vreme ce, în exact aceleași condiții, un Havel sau un Michnick vor fi cei care vor *învinge* regimul.

Trebuie să recunoști însă că metodele prin care este învins Noica sunt de un rafinament și de o sofisticare ieșite din comun: bunăoară, unui om care trăise până atunci aproape numai pentru a citi, și pentru care *cartea* reprezenta tot ce poate fi mai de preț pe lume, ei bine, unui asemenea ins, după ani de zile când n-a putut să vadă un singur rând tipărit, i se dă brusc spre lectură *Capitalul* lui Marx. Cine ar fi rezistat?²⁶

²⁵Fără îndoială, se depuseseră eforturi susținute pentru obținerea unei asemenea victorii și era extrem de greu să ieși dintr-o astfel de luptă altfel decât înfrânt.. Practic, regimul ajunsese să se specializase în acest gen de luptă cu toți cei ce ajungeau în închisorile sale: „... mai toți ceilalți colegi de detențiune erau supuși unei reeducări. În aparență reeducarea era blajină, în fond era gravă pentru conștiința oamenilor. Li se dădeau unele cărți pe linia realizărilor regimului, li se proiectau filme de propagandă, ba chiar, spre sfârșit, unii erau scoși cu autocarele câte o dimineață întreagă, și duși să vadă unitățile industriale, noile cartiere din orașe sau gospodăriile de stat de la țară. Ceea ce era grav ... era că unii dintre deținuți, convertiți mai repede, deveneau ei înșiși propagandiști ...“ (Noica 1990: 115)

²⁶Nu e doar cazul lui Noica. Chiar dacă are loc în condiții oarecum voluntare și nu va avea aceleași efecte, evenimentul se produce și în cazul lui Alexandru Paleologu: „[A]m cerut administrației



Noica se „aprinde“ imediat la contactul cu textul (dar e destul de probabil că, în astfel de condiții, s-ar fi entuziasmat la fel de mult și citind o carte de bucate, dacă ar fi fost prima care să-i cadă în mână), și începe să găsească în Marx tot felul de lucruri teribile:

„Obiectiv vorbind – și fără a săruta mâna care m-a lovit – ce lucruri tulburătoare sunt uneori de găsit în opera lui Marx! Îmi pare chiar rău, acum, că doctrina aceasta va dispărea de la sine, în era automatizărilor, odată cu dispariția muncitorilor din uzine și a minerilor. Căci doar pentru aceștia a fost ea valabilă o clipă (adică timp de vreun veac); pentru rest, anume pentru țăran, funcționar, liber profesionist, intelectual și negustor, ea n-a reprezentat în fond ceva decât pe linia «resentimentului», cum spunea Max Scheler, adică pe linia irepresibilei insatisfacții de a vedea pe altul și clase întregi mai bine echipați decât tine pentru fericire și huzur.“ (Noica 1990: 106)

Sau: „[Î]ncă de la primul volum cazi peste lucruri uluitoare. N-aș fi citit probabil niciodată ... articolul intitulat: «Dezbaterile asupra legii cu privire la furtul de lemne». Îi găsesc, aici în închisoare, frumusețea unui psalm. Când autorul spune că posezi copacul, dar nu posezi cu-adevărat crengile lui uscate, și când adaugă că sărăcimea ... are un fel de *înrudire* cu crengile uscate, ceea ce îi dă un adevărat *drept* asupra lor, atunci ce oare vei spune că e de găsit în pagina aceasta: economic, drept îndemn la revoltă? Sau mai degrabă: poezia religioasă a psalmistului?“ (*Ibidem*: 108)

penitenciarului să-mi dea să citesc textul integral al *Capitalului*, pe care nu-l citisem înainte. Aveam o bună cunoaștere a marxismului de la Mircea Vulcănescu și din Universitate ..., citisem ceva marxism, și Engels și Marx, dar nu citisem *Capitalul*. Am citit *Capitalul* și am constat că volumul I era foarte convingător. Lectura asta mi s-a părut obligatorie; obligatorie pentru că trebuie să intri în cunoașterea și în analiza fenomenelor reale și nu numai în aburul îmbătător al filosofiei speculative.“ (Paleologu & Tănase 1996: 204)



[...]

Acum, fără îndoială, toată problema nu este aici a lui Marx, ci a lui Noica. N-ar fi fost nimic rău, în sine, o eventuală adeziune a lui Noica la marxism; ba încă, *un Noica marxist* – marxist autentic, creator și nu de conjunctură – ar fi fost o provocare cum nu se poate mai interesantă pentru toată cultura filosofică românească în cea de-a doua jumătate a secolului al XX-lea. Cred realmente că ceea ce descoperă Noica în Marx sunt niște „lucruri tulburătoare“, iar el știe foarte bine cum să dovedească asta, însă *condițiile* în care s-a provocat acest entuziasm în Noica, și contextul atât de *batjocoritor* și de cinic în care el a ajuns să descopere aceste lucruri, pur și simplu nu-ți dau voie să ieși în serios tot ceea ce spune el. Nu are importanță atât substanța *textului* noician de mai sus (el era un om inteligent și un scriitor foarte bun, și ca atare putea să improvizeze, strălucit, tot felul de lucruri), cât mai ales *subtextul* lui: nu poți să nu vezi cum Noica nu încetează să-și auto-gonfleze entuziasmul, să se convingă singur, să-și înlăture – prin auto-persuasiune – disconfortul teribil în care s-a trezit aruncat într-un mod atât de perfid. El cunoaște foarte bine situația în care se află, căci folosește explicit expresia „a săruta mâna care m-a lovit“ (deci, *și-a pus problema*), însă nu poate nicidecum recunoaște că așa stau lucrurile.

Nu poate recunoaște că acel Noica de la Cămpulung a fost înfrânt și nimicit, și un altul, destul de diferit, a ieșit din închisoare în locul lui.

* * *

[...]

*



„O dată [George Călinescu] a avut o ieșire împotriva lui Dej, și a încheiat așa: Stă pe locul meu! Eu va trebui să fiu în locul lui. Eu și cu tata am rămas cu gura căscată. Credea că i se cuvine să conducă țara, pur și simplu. Îi spunea tatei: A, aștepti să vină americanii?! Păi nu te gândești că atunci când au să vină am să strig eu primul?!... Călinescu între patru ochi critica regimul, în public îi era devotat.“ (Barbu Cioculescu apud Tănase 1997: 140)

[...]

„A mai fost un fenomen, atât înainte de moarea lui Stalin, cât și după. Intelectuali care nu s-au opus și care nu au fost la închisoare, au fost captați, uneori cu efecte corupătoare asupra operei, când nu erau muzicieni, chiar și artiști plastici, care scăpau mai ușor. Statul investea mari fonduri în cercetare și în traduceri. Lăsând la o parte calitatea interpretării care era ideologizată, procesul cercetării era însă deosebit, cum nu mai avusese România niciodată. Abonamente la reviste străine, stagii de documentare peste hotare, burse, traduceri, comenzi de publicații din plin. Acestea au permis unor intelectuali să continue să lucreze. Apoi, traducerile. Mulți scriitori care nu voiau să scrie realist-socialist sau ideologic au făcut traduceri. S-a tradus mult atunci la noi, mult, de toate, de bună calitate. Se citea foarte mult, tirajele erau de masă, lumea citea Tolstoi și Thackeray în tramvai. Aici era un debușeu pentru intelectuali ...“ (Paleologu & Tănase 1996: 138)

*

„... am vut parte să fiu singur în celulă. Mulți găsesc că este un lucru redutabil și îngrozitor să fii singur. ... Dar faimoasa formulă cu cele patruzeci de zile de singurătate, fără hârtie, fără creion și fără cărți este extraordinar de fecundă și extraordinar de utilă



în ordinea interioară. Întâi că îți generează o disciplină de lucru mental extraordinară și o mare luciditate. Eu pot să spun că tot ce am scris din '64 – când m-am eliberat – și până nu de mult, au fost lucruri gândite în închisoare. ... extraordinar a fost atunci, pentru că îți organizezi memoria, îți faci o punere în ordine a amintirilor și ți-o verifici. Cu diferite calcule calendaristice îți reconstitui existența, printr-o disciplinare a memoriei care e un lucru de o extraordinară utilitate și de o mare putere de igienă mentală. ... Nu eloboram sisteme de gândire, filosofii, mai știu eu ce. Îmi reconstituiaam existența, memoria ..." (Paleologu & Tănase 1996: 176–7)

*

„... am avut o imensă bucurie spirituală: am ascultat pe Vladimir Streinu citind trei acte din traducerea la Hamlet. *E uimitor ce direct, ce nobil, ce frumos l-a oglindit pe Hamlet în limba românească! E ceva congenial cu originalul! Îmi pun întrebarea: ce este în fond o adevărată traducere? E o transpunere de pe o culme pe o altă culme de aceeași înălțime a unor valori care își corespund perfect. Nu e vorba numai de sensul mintal, ci de întregul context mintal-emotiv, aproape chiar de baza biologică ce vibrează împreună cu valorile superioare. Se asocia la emoția artistică, azi, una patriotică. Ce bine e să simți cum saltă nivelul cultural al neamului, până la culmile cele mai înalte, să constăți că limba asta a noastră, frumoasă în aspectele ei patriarhale, cu cuvintele crescute de veacuri, poate cuprinde atât de desăvârșit în limitele ei actuale nemărginirea geniului universal. Ca și colosalul sonet (156–159) al lui V. Voiculescu, de dimensiuni impresionante. Și această traducere e dovada că limba noastră s-a copt la vârsta unei maturități culturale. Pe sub praful și mătul vieții sărace și meschine, crește o vegetație bogată, plină de sevă nouă.*“ (Voinescu 1997: 715–6)



[...]

„Întâi și întâi trebuie să-ți dai seama dacă e vorba să fii implicată și tu sau nu. Pentru că dacă urmează să-ți dea drumul nu vor împinge cruzimea peste o anumită limită; te vor chinui dar nu te vor distruge. Pentru că va trebui ca atunci când ieși din închisoare să nu se vadă nici o urmă. Al doilea lucru pre care trebuie să-l înțelegi este că noi, care suntem femei frumoase și tinere și aparținem unei lumi bune, vor fi fericiți să ne aibă la îndemână, ca să ne umilească, iar sadismul lor să fie pe deplin satisfăcut. Vor vrea să profite cât mai îndelung. Primele câteva minute sunt îngrozitoare. Dacă rezisti câteva minute, și se poate rezista, restul nu mai e așa de greu. Devine înnebunitor de dureros, dar e o nebunie, o beție, o zăpăceală în care poți să suporti indefinit, orice. Prin urmare, suportă primele minute. Primele minute par imens de lungi, dar se poate suporta cinci minute și după aceea nu-ți mai pasă. ... Când într-o zi o să vezi că sunt mai cruzi decât de obicei și că te bat mai groaznic și mai mult, rabdă pentru că e ultima zi! Ei încearcă atunci să scoată ceva și după aceea se închide dosarul. ... Et surtout pense à ton mari! Si ton amour est profond, ton courage sera sans limites.“ (Paleologu & Tănase 1996: 166–9)

*

[Petru Manoliu, după un document din dosarul lotului Noica-Pillat:] „Capitolul privitor la poporul român din cartea Ispita de a exista este format din două părți. – În prima parte, legionarul CIORAN EMIL insultă poporul român cu cele mai abjecte și grosolane cuvinte de ocară. Legionarul CIORAN EMIL consideră că poporul român este format din scursorile închisorilor de la Roma, că este asemeni unor viermi pietrificați într-o tâmpenie milenară la poalele Carpaților, că a considerat un blestem



faptul de a se fi născut român și că un asemenea popor nu merită să existe în istorie. Dar legionarul CIORAN EMIL găsește totuși că poporul român s-a învrednicit în fața lui cu un fapt. «Dar deodată marea idee veni și mă împăcai cu poporul meu». ... // «Marea idee» atât de trâmbițată de acest legionar odios, trădător de patrie este, bineînțeles, ideea legionară. // Restul părții a doua a acestui capitol în care este insultat poporul român cuprinde elogii ditirambice și generoase, nerușinate și cinice organizației legionare. Desigur că acest capitol în întregul său era în asentimentul lui NOICA CONSTANTIN, care din acest motiv făcea atât de largă, insistentă și persistentă propagandă cărții legionarului CIORAN EMIL ... La obiecția lui NOICA CONSTANTIN că CIORAN EMIL este privit în Franța ca un mare scriitor, i-am răspuns că legionarul CIORAN EMIL, asemenea tuturor trădătorilor de patrie, oploșiți în țările capitaliste din Occident, nu este un exilat [sic!] așa cum se laudă și cum îi place lui NOICA CONSTANTIN să-l înfățișeze, ci un transfug, un individ care a fugit din patrie din pricina pedepsei pe care urma s-o primească; că legionarul CIORAN EMIL nu este un patriot, cum același NOICA CONSTANTIN încerca să mi-l înfățișeze, ci un dezgustător individ pus în slujba dușmanilor poporului român, în slujba serviciilor de spionaj îndreptate împotriva regimului popular-democrat din R.P.R.” (Apud Tănase 1997: 219–20)

*

[Constantin Pillat, după un document din dosarul lotului Noica-Pillat:] „Spre deosebire de prietenul nostru CIOCULESCU ȘERBAN, care era mai puțin consecvent în poziția sa reacționară, începând să scrie și să publice mai dinainte, IORDACHE NICOLAE [Vladimir Streinu] ... s-a abținut să scrie și să publice după 23 august 1944



și până în 1957, în speranța că regimul democrat se va schimba. În anul 1957–1958, IORDACHE NICOLAE, ca și noi ceilalți reacționari, fiind profund dezamăgit de faptul că contrarevoluția din Ungaria din oct. 1956 n-a reușit, ceea ce i-a slăbit speranța în schimbarea regimului din R.P.R. într-un viitor apropiat, a spus că, din această cauză și din cauza lipsurilor materiale care devin tot mai insuportabile, nu mai poate sta «deoparte» și că va încerca să scrie și să publice și el în presa din R.P.R. Acest fapt, după cum s-a exprimat față de mine IORDACHE NICOLAE ... din cauzele menționate mai sus nu putea fi considerat niciodată ca un act de «trădare» a scriitorilor reacționari care se mențin pe o poziție dușmănoasă față de literatura nouă ...” (Apud Tănase 1997: 139–40)

*

„«Noica – îmi spuneam în acei ultimi ani ai mei de penitență care au coincis cu ai săi – Noica e singura făptură socratică pe care am întâlnit-o vreodată.» Căci, dintre numele-epitete ce i-au fost atribuite Atenianului sau pe care și le-a asumat el, cel puțin două le recunoscusem încă din prima seară a întâlnirii noastre potrivite lui Noica. Mai întâi, am întrezărit în el un sofós, un înțelept. Ca și lui Socrate, nu-i atribuiam o știință anume, nu-l bănuiam un mare cunoscător într-un domeniu sau într-un altul. Dar, cum îl urmărisem cu coada ochiului ascultând, cu capul mult plecat într-o parte, vădea în cel mai înalt grad atenția față de altul. Când a luat cuvântul, nu căuta nicidecum să spună ceea ce știa, ci ceea ce era pe cale de a afla cugetând asupra celor spuse de altul. Înainte de a aplica altuia o maieutică, înțeleptul și-o aplica sieși. Logosul ținea de natura lui, îmi spuneam, și continui să mi-o spun astăzi. Nu mă mir că Nietzsche îl detesta pe Socrate: ura într-însul «daimonia» inconștientului în devenirea



sa într-o cunoaștere. ... // Dar, aş mai găsi o potrivire între natura socratică şi aceea a gânditorului român, în acel caracter pe care tradiţia sau, mai degrabă, legenda ... i-o atribuie gânditorului intinerant din Atena. S-a spus deseori despre Socrate, de la Menon din dialogul lui Platon încoace, că era asemenea unui peşte-torpilă (nárke). Bizară apropiere între un peşte de mare care îţi amorţeşte, îţi paralizează mâna dacă ţi-o atinge şi gânditorul ale cărui întrebări îl paralizează pe interlocutor. Nu este propriu-zis o amorţeală ceea ce produceau cuvintele lui Noica. Era, însă, în ele ceva iritant. Cu toată mansuetudinea sa, cu toată umilinţa şi aparenta sa nehotărâre, cu toate ezităările celui ce nu folosea niciodată (sau aproape niciodată, cum aveam să o constat mai târziu) tonul apodictic, cu toată delicata politeţe a vorbitorului, spusele sale şi în ele chiar acea mansuetudine, acea umilinţă voită, acele ezitări iritau. O iritaţie dialectic (poate ar fi mai bine să spun, dialogic) necesară. Chiar o anume torpoare pe care şi-o remarcă Menon, în dialogul său cu Socrate, nu lipsea din convorbirile cu Noica. Înţeleg prin aceasta că spusele lui nu provocau o adormire a spiritului, ci o învăluire a sa, iritantă. E adevărat că tocmai această iritare se dovedea aproape numai deocădată benefică. Căci chiar dacă adeseori îţi spuneai, vorbind cu Noica: omul acesta înaintează mascat, se ascunde, se preface, iritarea peştelui-torpilă se dovedea deosebit de incitantă, iar contorsiunile măştilor participau în tine, interlocutorul lui, la maieutica adevărului de sub propriile tale măşti.“ (Balotă: II, 360–1)

*

[Petru Manoliu, după un document din dosarul lotului Noica-Pillat:] „*Lucrarea Povestiri Hegeliene a numitului NOICA CONSTANTIN este pe cât de ostentativ idealistă, pe atât de duşmănoasă contra concepţiei materialiste. Sub pretextul de a prezenta filosofia Hegeliană, NOICA CONSTANTIN găseşte prilejul ca sub o falsă mască*



științifică să-și reafirme vechile convingeri legionare, pe cât de mistice, pe atât de reacționare. Lucrarea este dușmănoasă față de regimul democra-popular din R.P.R., deoarece consideră că marxism-leninismul nu este o învățătură a libertății popoarelor, ci dimpotrivă un sistem de tiranie. Elogiază pe Hegel în aspectul său idealist, doctrinar al statului Prusac, inspiratorul hitlerismului și legionarismului. Discutând teza hegeliană Stăpân și slugă, NOICA CONSTANTIN trage concluzia că «destinul slugii, adică în limbajul său al oamenilor muncii, este acela de a se supune și de a modela poruncile stăpânilor, care sunt și rămân atotputernici» ... NOICA CONSTANTIN nu vede în dialectică arma revoluționară a claselor muncitoare în frunte cu proletariatul, pentru el dialectica este un joc gratuit al spiritului rupt complet de realitate.” (Apud Tănase 1997: 218)

*

[Fragmente din rechizitoriul procurorului în procesul lui Noica-Pillat:] „... *inculpatul Noica Constantin, filosof reacționar, care a elogiat mișcarea legionară. Acesta a fost nemulțumit de eliberarea de după 23 august 1944, pentru că el fusese expropriat ca moșier și a început să ducă activitate împotriva regimului după ce i s-a fixat domiciliul obligatoriu la C. Lung, împreună cu alți moșieri unde asculta emisiunile dușmănoase ale posturilor de radio imperialiste, calomniind realizările regimului. //* În 1951 intrând în legătură cu Paleologu Alexandru ... și din contactul cu acesta a rezultat dorința lui Noica de să scrie opere de sertar, pentru cândva și astfel a ajuns să calomnieze marxismul și să promoveze filosofia reacționar fascistă. În acest scop Noica C. A scris Povestiri din Hegel, lucrare cu conținut fascist prin care încerca să reabiliteze ideologia și practica fascismului, și de asemenea a scris împreună cu această



lucrare și despre Gothe [sic!] o scriere Anti Goethe, în care și-a permis să calomnieze pe marele poet german, scoțând din operele sale tot ce era pentru popor și strecurând teze străine ale lui Nae Ionescu și alți legionari. ... Tot în 1957 și tot pe cale ilegală a primit de la Cioran Emil revista cu articolul Scrisoare către un prieten din depărtare care are un conținut instigator și plin de ironie. ... Noica s-a gândit să răspundă lui Cioran fiindcă așa cum a declarat el se considera responsabilul generației sale, iar conținutul acestui răspuns este mult mai dușmănos decât articolul lui Cioran Emil ... Cioran Emil, bătrân cu dinții tociți, pe Când Noica C-tin seamănă cu un lup flămând cu colții încă ascuțiți.“ (Apud Tănase 1997: 377–8)

*

„Pentru a rezista înăuntrul Gulagului, deținutul descoperă și creează o filosofie a detenției care să fie aptă să înlocuiască universul dinafară, pierdut pentru multă vreme, dacă nu pentru totdeauna. Dar ea nu este doar o filosofie-substitut, ci și una de sine stătătoare și polivalentă: «este o filosofie care contemplă simultan finitul și infinitul, este o filosofie a carnalului și a spiritualului, a violenței spațiului, a subteranului și galacticului, a sinelui și a mulțimii.»“ (Cesereanu 1998: 157)

[...]



Păltiniș vs București

„«Ce ați face dacă ați fi liber?» mă întreabă el [șeful anchetatorilor] abrupt. Mi-a trecut o clipă prin imnă să spun: «Aș citi al 18-lea volum din Marx și Engels»; dar m-am temut să nu mă considere provocator. ... am început să dezvolt ideea că aș putea fi utilizat chiar ca «antrenor» – am îndrăznit să spun – de marxism. În fond, arătam eu, nimeni nu se interesează cine e antrenorul; ceea ce contează e performanța. La fel ca la sport, trebuie și în filosofie un anumit instructaj. Fiind de specialitate oarecum, știam că nu se poate face marxism cum trebuie fără Hegel, Kant, Aristotel și ceilalți. Aș putea instrui pe cineva în toți aceștia – m-am lăudat – , după cum aș putea să-i deschid gustul pentru matematici sau o știință oarecare, pregătindu-l astfel să fie cu adevărat receptiv, la un nivel adecvat, pentru mesajul filosofic al lui Marx.” (Noica 1990: 122–3)

„... prin '67–'68 ... citeam în *Gazeta literară*, cred, niște eseuri dintre care mai țin minte unul ...: «Computer, cumpăt și cumpătul vremii» și elogia insidios cumpătul românesc, opus (pe baza etimologiei după ureche) alienantului produs al civilizației occidentale, computerul; mi-am șoptit atunci în barbă: iată un tânăr țăran de viitor! Nu fac maliții gratuite, sunt gata să-mi justific fiecare termen: *tânăr* – pentru că atașăm în mod obișnuit naivitatea acestei vârste, *țăran* – pentru că privilegia, căznit, cumpătarea rurală de care părea să și dea dovadă ..., *de viitor* – pentru că pedala naționalistă tocmai începuse să fie apăsată și resimțită ...” (Dan Petrescu & Sorin Antohi în Antohi 1999: 221–2)



Către mijlocul anilor '60, ca urmare a poate celei substanțiale (deși de scurtă durată) liberalizări pe care a cunoscut-o regimul comunist din România în toată istoria sa²⁷, începe să se producă o îmbunătățire vizibilă a întregului mediu cultural local. Chiar dacă, după numai câțiva ani, vor reapare restricțiile și cenzurile, la nivelul diverselor domenii profesionalizate ale culturii această schimbare va rămâne, în general, ca un „bun câștigat“. Ceea ce se produce atunci – în acei ani puțini, dar plini – va fi aproape îndeajuns pentru a asigura, în multe cazuri, resursele bibliografice, documentaristice sau didactice chiar și pentru mai târziu, pentru acele perioade de îngheț cvasi-total din anii '80. Se traduce enorm, din numeroase domenii și în tiraje de masă, se dezvoltă un anumit program de schimburi culturale cu străinătatea, la București se organizează conferințe și congrese internaționale în diverse domenii (de exemplu, în ceea ce privește zona filosofiei, în România s-a ținut congresul mondial de estetică din 1972), iar o parte din specialiștii români pot participa la evenimente similare din străinătate (ba încă, unii dintre ei își pot obține doctorate sau chiar profesa temporar acolo), se înzestrează destul de bine bibliotecile, se cumpără carte străină și se fac abonamente la publicații străine de specialitate. Pe de altă parte, alături de traduceri, încep să fie scrise chiar și în românește monografii consistente și cu o tonalitate proprie, consacrate eventual unor autori sau subiecte noi, ne-canonice în raport cu uzanțele *establishment*-ului cultural și academic. Mai mult decât simple acumulări cărțurărești și realizări academice, multe din aceste scrieri erau concepute și ca o

²⁷Tabloul acestei liberalizări este, desigur, foarte complex. El comportă atât discontinuități, cât și continuități în raport cu evoluția de până atunci a comunismului românesc, atât unele emancipări față de trecut, cât și unele reluări ale lui. Aici mă interesează doar ca *suport* al unei schimbări în atmosfera culturală generală, și mai cu seamă în cultura filosofică.



declarație de independență a culturii profesionalizate, o formă destul de îndrăzneță de auto-afirmare a cărturarilor ca profesioniști ai scrisului care nu au de dat ascultare decât rigorilor și cerințelor propriei profesii. Acest lucru nu va dura prea mult, dar, atunci, cel puțin pentru o vreme, el s-a putut petrece. De pildă, Virgil Nemoianu, care în acei ani (1967) publică o astfel de monografie, consacrată structuralismului, își consideră, retrospectiv, gestul tocmai ca pe unul de consolidare a libertății lăuntrice și de instituire a unei *distanțe* igienice față de lucrurile lumii exterioare, totdeauna tulburi și primejdioase: „Episodul structuralist, formă de auto-apărare intelectuală, fuga într-o zonă relativ protejată, relativ autonomă, se înscria pentru mine tocmai în seria de încercări diletantice, dar bine intenționate, de a găsi un idiom modern, rațional, în care să comunic valorile mele tradițional-sentimentale. Structuralismul era pentru mine ceva sigur, simplu, solid, obiectiv, liber de ideologii, suficient de întortocheat și ezoteric pentru a-i ține la distanță pe cei nechemați.” (Nemoianu 1994: 353) Toate acestea duc, în cele din urmă, la o veritabilă *cotitură*, la o situație radical schimbată în raport cu resursele, instrumentele și modalitățile de care dispuseseră diversele discipline academice sau forme culturale până atunci. O idee despre amploarea acestei schimbări, fie și la nivelul unei discipline particularizate cum este estetica, ne putem face pe baza mărturisirii unuia din cei implicați direct în procesul renașterii ei din acei, și anume Ion Ianoși: „La începutul activității mele didactice, după 1955, nu dispuneam de cărți noi de estetică, nici românești și nici traduse, pe care să merite să le recomand studenților. În schimb, începând cu anii '60 am beneficiat de tot mai multe volume excelente, publicate în traducere de către editurile noastre literare, de artă și științifice. Ulterior, ele au fost suplimentate și prin inedite exegeze, studii și eseuri românești valoroase. Acumularea a continuat până la sfârșitul anilor '80, cu tacita



încuviințare a cenzurii sau prin deșurarea rigurilor ei ideologice. Am realizat astfel o consistentă «bibliotecă de estetică», din care studenții se puteau înfrupta și de care colegii mei occidentali ... se minunau de-a binelea.“ (Ianoși 1995: 16–7)

[...]

În sfârșit, ajungând la problema scrisului filosofic propriu-zis, este momentul să re-
intre în scenă Constantin Noica. Îl lăsasem în clipa în care, la ieșirea din închisoarea,
tocmai își revela transfigurarea. Odată eliberat, este angajat ca cercetător la Centrul
de Logică din București, începe să-și publice lucrările de filosofie, ceea ce-i aduce ime-
diat o faimă imensă, o faimă care, cu timpul, va tot spori până ce va atinge cote cu
totul ieșite din comun și, în mod evident, foarte puțin obișnuite în cazul unui filosof.
Cu toate acestea, duce o viață socială minimală, și, după numai câțiva ani, se retrage
la Păltiniș, unde continuă să scrie cu un spor admirabil, să-și constituie un grup de
discipoli fideli, dar și să fascineze, în continuare, generații întregi de intelectuali români
din toată țara. Or, se impun aici o serie de întrebări: Care era *contextul filosofic oficial*
în care a reapărut și s-a putut impune Noica? Care era atunci, în România, situația
filosofiei prin raportare atât la alte discipline, cât și la comandamentele politicii cultu-
rale promovate de regimul comunist? „În timp ce rivalitatea facțională în istoriografie,
literatură și critică literară se petrecea în jurul întrebării ce grup sau instituție repre-
zenta mai bine valorile culturale sau științifice românești, în filosofie problemele de
reprezentativitate se intersectau cu întrebările privind însăși natura disciplinei și locul
ei în cultură și în viața națională. Și asta deoarece, dintre toate disciplinele academice,
filosofia a fost cea mai devreme anexată de guvernarea Partidului Comunist, care a
instituționalizat marxism-leninismul și filosofia materialistă și a suprimat toate cele-
lalte forme ale gândirii filosofice. «Criza» ulterioară a legitimării marxiste în România



a eliberat parțial filosofia de servitutea ei față de putere, dar ea a trebuit apoi să-și reconstituie consistența și respectabilitatea. Aceasta a creat, cred, un context în care, în ciuda dominației confortabile a unui anumit grup de filosofi în instituții filosofice, exista probabil mai mult spațiu decât în alte domenii pentru ca tendințele marginale să caute și să obțină audiență.“ (Verdery 1994: 251–2) Ei bine, tocmai în *acest* spațiu se plasează Noica. Prin urmare, pentru ca reinsertia lui Noica în cultura să fie una de succes, trebuia ca, în paralel cu publicarea lucrărilor sale, să se mai petreacă un anumit lucru: și anume, trebuia ca, pe fondul unui național-comunism ce începuse deja să facă alergie la tot ceea ce nu era românesc și în condițiile unui cult al personalității care începuse să excludă orice alt nume decât acela de Ceaușescu, Marx să fie detronat, iar *filosofia* să nu mai însemne implicit *filosofia marxistă*²⁸. Desigur, Marx (și Engels, și Lenin) continuau să fie invocați în aproape orice gen de text oficial, și li se consacrau cursuri și conferințe, se scriau în permanență despre ei broșuri, manuale și tratate, dar toate acestea țineau de fapt de o raportare mecanică, exterioară și *disimulatoare* la marxism; aproape că totul nu era decât o glumă, și până și activiștii din pozițiile de putere cele mai înalte nu se sfiau să facă bancuri în public pe seama lui Marx și a marxismului (vezi *infra*). Desigur, filosofii români oficiali continuau să-și zică „marxiști“, și ceea ce practicau ei nu se putea numi altcumva decât „marxism“, iar acest lucru se va petrece până pe 22 decembrie 1989 (pe la prânz), însă, la nivelul profund al lucrurilor, marxismul fusese detronat în România, cu multă vreme în urmă încă, de

²⁸ Această detronare avea cel puțin două aspecte: „Pe de o parte, faptul că «socialismul real» l-a transformat treptat pe Marx într-o mumie, chiar dacă neexpusă într-un mausoleu real, ci doar ferecată în citate rupte din context și de realitate. Pe de altă parte, faptul că perspectiva fantasmagorică a «socialismului multilateral dezvoltat» a căutat, concomitent, să-l dea cu totul uitării pe Marx.“ (Ianoși 1995: 166)



Ceaușescu și de național-comunism, lăsând astfel un loc liber care a făcut cu puțință re-insertia publică și îngăduirea/asimilarea oficială a lui Noica.

„În primul rând, [detronarea filosofiei materialiste] a readus în filosofie dezbateră asupra definiției și filiației adecvate a disciplinei și asupra a ceea ce constituie competența filosofică. Aceasta înseamnă că în filosofie, ca și în alte domenii, a apărut conflictul privind a cui versiune reprezenta cel mai bine disciplina și ce acumulări anterioare ar trebui să fie reintegrate ca mijloace necesare pentru producția filosofică.“ (Verdery 1994: 259) Or, fără îndoială, Noica era în măsură să dea, în acel moment, răspunsul optim la aceste întrebări: de fapt, să se dea *pe sine însuși* drept răspuns. Mai întâi, exista un legat istoric care fusese transmis de Titu Maiorescu discipolilor săi imediați, de la care mai apoi l-a preluat (și chiar dezvoltat) Noica însuși²⁹. Astfel încât, prin Noica, se refăcea acum o legătură istorică directă cu o serie de tradiții academico-filosofice românești întru totul legitimize, lucru care îi conferea din capul locului un ascendent formidabil. Apoi, mai ales în acel context epistemic al culturii noastre teoretice atât de șubrezit de toate intruziunile ideologice și partinice, Noica întruchipa pur și simplu *competența filosofică*: lectura textelor la surse, cunoașterea

²⁹Gabriel Liiceanu face chiar o asociere nemijlocită a lui Noica cu Maiorescu. Cu toate că e făcută din alt punct de vedere, asocierea indică o filiație *implicită* prezentă în mintea celor jurul lui Noica: „Deși a avut la îndemână mijloace infinite mai modeste, influența pe care Noica a avut-o asupra spiritualității românești nu poate fi comparată decât cu aceea a lui Maiorescu. Nu a fost ministrul culturii, nu a putut înființa catedre și cenecluri, și nici nu a putut trimite tineri la studii pe cheltuielile statului; a înlocuit însă toate acestea prin forța extraordinară de formativitate a operei sale. După «momentul Maiorescu» și cel interbelic, istoria culturii noastre va înregistra meindoielnic și un «moment Noica», a cărui pondere și semnificație nu pot fi măsurate deocamdată în toată amploarea lor.“ (Liiceanu 1997: 270)



temeinică a tradițiilor filosofice, literare și culturale europene, un exercițiu reflexiv îndelungat și adevărat, un număr de cărți proprii și traduceri din filosofi importanți, publicate încă din perioada interbelică, o putere de expresie și o scriitură absolut remarcabile. Însă, mai presus de toate, componenta *națională* a filosofiei lui Noica, toate măgulitoarele sale teoretizări asupra „ființei românești“, „rostirii românești“, „cumpătului românesc“ sau „sentimentului românesc al ființei“ erau, în *acele* condiții, argumentul cel mai convingător pe care Noica și-l putea aduce în sprijinul propunerii sale. În sfârșit, într-un mod puțin naiv și înduioșător, dar care nu putea decât să flateze filosofia și pe cei care activau în preajma ei, Noica se atașase deja foarte mult de ideea după care filosofia are o superioritatea *de principiu*, oarecum naturală, asupra oricăror alte discipline umaniste sau forme culturale: „Prin ce impune reprezentarea lui Noica asupra identității filosofiei cu deosebire în mediile intelectualității noastre literare și artistice? ... prin opțiunea sa privitoare la tema filosofiei. Filosofia, concepută ca discurs asupra ființei, ca ontologie fundamentală, impune respect prin anvergură și capacitatea unică de antrenare a temei ei. Gabriel Liiceanu va exprima acest fel de a percepe filosofia ca expresie a «verticalității gândirii», o expresie ce explică în bună măsură ecoul faptei speculative a lui Noica în spațiul culturii umaniste românești, vorbind de o «supremație culturală de principiu» a filosofiei. Argumentul pe care îl aduce în sprijinul afirmării unei asemenea supremații perene a filosofiei evoca sugestiv modul cum este perceput în acest spațiu mesajul ontologiei lui Noica: «Cum poți contesta că atâta vreme cât există o ordine esențială a lucrurilor trebuie să existe și un discurs despre ea, care prin însuși acest fapt devine esențial, privilegiat și suprem, *în principiu* suprem». [G. Liiceanu către S. Vieru]“ (Flonta 1998: 142–3) Ei bine, toate acestea îl îndreptăteau pe Noica să-și impună *propria* versiune a filosofie, nu ca o versiune



oficială (așa ceva nu se putea datorită politicii culturale de „salvare a aparențelor” prin care filosofia marxistă continua să ocupe, formal, acea poziție), ci ca o versiune acceptabilă, dacă nu chiar *necesară* pentru regim.

La nivelul ei cel mai profund, filosofia lui Noica este un lucru extrem de dificil: ea este un demers speculativ, desfășurat pe baza unor reguli de construcție și de articulare extrem de stricte, și care se înscrie într-o foarte veche și severă tradiție a discursului metafizic european, o tradiție care începe cu Parmenide și Heraclit și poate că se sfârșește cu Noica însuși: „Filosofia speculativă, așa cum a înțeles-o Noica, este ontologie, gândirea asupra ființei. Ființa este tema centrală, dacă nu cumva tema unică a filosofiei speculative. ... Noica va sublinia adesea contrastul dintre ceea ce el califică drept *filosofie mare, autentică* – gândirea ființei – și *filosofia critică* ca cercetare a condițiilor cunoașterii și ale științei sau *filosofia inductivă*, ca sinteză a celor mai generale concluziice pot fi desprinse din cunoașterea științifică a lumii și a omului. Ținta strădaniilor lui Noica pare să fie reabilitarea filosofiei speculative, al cărei ultim exponent de seamă i se pare a fi fost Hegel, împotriva tendințelor dominante în gândirea secolului XX. O reabilitare a filosofiei speculative însemna din punctul său de vedere regăsirea unei rațiuni de a exista a filosofiei, a identității ei ireductibile. Ființa este tema ce rămâne rezervată gândirii pure în sensul că este principial inaccesibilă gândirii comune și cunoașterii științifice. De ce nu a fost înțeles și acceptat întotdeauna acest punct de vedere, îndeosebi în filosofia modernă? Noica lasă să se înțeleagă că motivul a ceea ce el socotește a fi o mare și fatală neînțelegere este că ființa a fost gândită adesea de metafizicieni drept *obiect* și, prin urmare, ca obiect al *cunoașterii* în sensul curent al termenului. ... Reabilitarea filosofiei speculative nu va fi cu puțință decât printr-o regândire a ființei și, prin aceasta, și a ontologiei.” (*Ibidem*: 59–60)



Indiscutabil, *nu* filosofia speculativă și riguroasă de acest fel l-a făcut pe Noica atât de *neobișnuit* de celebru în lumea românească, și, ca atare, nu studiindu-i cărțile de logică și de ontologie ai putea afla în ce anume constă contribuția sa la acel interesant fenomen de *supralicitare explozivă a prestigiului filosofiei în percepția culturală curentă*, cu care Noica este asociat mereu la noi. Cărțile sale de filosofie speculativă nu doar că nu sunt citite, dar de regulă nici măcar citate. Altceva trebuie că a dat naștere, până la urmă, acestui fenomen.

Cred că este vorba, mai întâi, de „fenomenul Păltiniș” și, apoi, de acele cărți noiciene de eseistică relativ ușoară, dedicate mai ales filosofiei culturii și chestiunilor românești.

„Fenomenul Păltiniș” a luat naștere prin publicarea a două cărți: *Jurnalul de la Păltiniș* (1983)³⁰ și *Epistolar* (1987). Prima este o consemnare, de către Gabriel Liiceanu, a întâlnirilor și discuțiilor pe care Noica le-a avut la Păltiniș, între 1977–1981, cu câțiva dintre discipolii săi cei mai apropiați (Gabriel Liiceanu, Andrei Pleșu, Sorin Vieru și Victor Ieronim Stoichiță), iar cea de-a doua este o editare, de către același Gabriel Liiceanu, a scrisorilor (mai ales polemice) prilejuite tocmai de apariția *Jurnalului*: în joc intervine acum însă mult mai multă lume, chiar și unii dintre cei care aveau contacte minimale (sau nici un fel de contacte) cu Constantin Noica, iar discuția se extinde și la chestiuni noi, la unele nici măcar amintite în *Jurnal*. „Pentru mulți intelectuali, cele două cărți au reprezentat evenimentul deceniului, în ciuda

³⁰ „*Jurnalul de la Păltiniș ...* a fost tipărit în 8000 de exemplare, copiile executate apoi prin mijloace xerox și comercializate atingând la scurtă vreme după apariție prețul de 200 lei pe puața neagră, față de 9 lei, prețul oficial de vânzare al cărții. (Ca amănunt picanț, la scurtă vreme de la apariție, în iarna lui 1983, când untul era o raritate în România, pe un exemplar din *Jurnal* se ofereau patru pachete de unt.)” (Liiceanu 1997: 12–3)



faptului că problemele strict filosofice abordate nu erau accesibile aproape nimănui. Cărțile au adunat o recoltă bogată de recenzii, comentarii, denunțuri și alte observații publice, și au adus la suprafață cu o claritate aproape fără precedent un număr de chestiuni din politica culturală. Într-adevăr, în ciuda faptului că-și aveau originea într-o comunitate de filosofi și în argumentele pentru locul filosofiei în cultura română, le găsim semnificația mai ales în afara domeniului propriu-zis al filosofiei, în sfera politicii culturale.“ (Verdery 1994: 249–50) În pofida folosirii câtorva procedee specifice de ascundere, de apărare și de inducere în eroare a cenzurii, simți în permanență, în aceste două cărți, o mare *limpezime* în raport cu lumea în care se petrecea povestea pe care ele o spun: nu te poți înșela niciodată asupra contextului în care această poveste se desfășoară, simți mereu ce anume se află *în spatele* oamenilor și cuvintelor, simți chiar și acele tensiuni legate de politica culturală de care vorbește Katherine Verdery. De altfel, această stare de limpezime a discursului e doar una din calitățile care pur și simplu au fermecat publicul cultural românesc; mai sunt încă și foarte multe altele: „Atât *Jurnalul* cât și *Epistolarul* produc unele efecte importante asupra cititorului. Mai întâi, amândouă, dar mai ales *Jurnalul*, creează o puternică impresie că Liiceanu este *autorizat* să vorbească pentru și despre mentorul său – afecțiunea și intimitatea intelectuală care radiază din aceste pagini îi conferă un evident monopol asupra lui Noica. În al doilea rând, ambele fac filosofarea foarte *accesibilă*, prezentând-o prin intermediul conversației obișnuite. Deși mizele filosofice ale chestiunilor în discuție sunt adesea invizibile pentru cititorul de rând, în forma de conversație ele nu numai că sunt accesibile, dar lasă impresia că problemele filosofice adânci pot fi discutate cum ai vorbi despre sănătatea unui prieten sau cearta cu un vecin. Astfel, cărțile dezvăluie o lume filosofică importantă și tangibilă. În al treilea rând, în ciuda impresiei de acce-



sibilitate, se vorbește totuși mult despre excluderi: ce activitate este sau nu valoroasă, cine este sau nu un bun filosof sau un om cultivat ș.a.m.d. În sfârșit, cărțile prezintă lumea noicienilor ca pe una care instituie *dezacordul* drept normă și drept cel mai fecund mediu pentru gândire și dezvoltare.“ (*Ibidem*: 261)

Chiar și prin subtitlu, *Jurnalul*³¹ trimite la *ideea de școală*. Or, faptul e cu atât mai interesant cu cât Noica este poate singurul filosof român important care *nu a fost profesor de filosofie*. Toți ceilalți, de la Maiorescu la Blaga, au predat, pentru o perioadă mai lungă sau mai scurtă, cursuri de filosofie în universități românești. În orice caz, ideea de școală (de *altfel* de școală decât cea pe care o știm cu toții) era o obsesie a lui Noica încă din tinerețe; a și vrut să facă una la moșia pe care o moștenise, dar aceasta i s-a confiscat foarte curând; apoi, în anii câmpulungeni, își *căuta* mereu discipoli, dar cel mai bun dintre ei (Alexandru Paleologu) s-a dovedit a fi și cel mai rebel. În sfârșit, acum i s-a ivit poate „oportunul moment”: a dat peste acești tineri setoși de învățătură, văduviți – în școlile lor – de dascălii pe care și i-ar fi dorit, dispuși – cel puțin în primă instanță – să-l urmeze pe Noica și să i se conformeze necondiționat. Ceea ce-l impresionează cel mai mult pe cititor – ceea ce a asigurat în bună măsură succesul cărții – este probabil *însuși acest spectacol al magisteriatului*: „Această «școală» nu cuprindea nimic din panopia procedurile disciplinare utile puterii pe care Foucault le-a revelat în mediul convențional de educație. În locul disciplinei dintr-o clasă mică dispusă pe rânduri, în care trupul elevului se obișnuiește cu ore de imobilitate obedientă, practicile «școlii» lui Noica erau deschise și peripatetice. Mentorul și discipolul se mișcau liber între spațiul nediferențiat al camerei lui Noica și munții de afară: escaladarea pantelor era modalitatea prin care trupul însoțea ascensiunea minții în gândire.“ (*Ibidem*: 283)

³¹Subtitlul este: *un model paideic în cultura umanistă*.



Școala aceasta nu e neapărat un prilej de dădăceală și de cazne ale minții, ci e mai curând o inițiere în *lucrurile fundamentale*: cititorul obișnuit are surpriza să constate, citind *Jurnalul*, că multe fapte ale vieții sale curente cad sub incidența filosofiei, așa cum pare s-o înțeleagă Noica. Iar aceasta trebuie că era o flatare nemaipomenită. Există o veritabilă *harmonia praestabilita* între, pe de o parte, logica gesturilor și vieții lui Noica și, pe de altă parte, finețea constructivă și stilistică vădită de textul lui Liiceanu, ceea ce face ca lucrurile surprinse de acesta din urmă, chiar și unele foarte banale, să capete în jurnal o adâncime și o semnificație neașteptate: „... desfășoară cu voluptate lecția despre aprinderea «focului-stăpânului». Are pe el paltonul și căciula, patul pe care stă e în fața sobei la un pas distanță și, aplecându-se, gura sobei îi cade sub mână. Construiește o stivă cubică, cu un grătar de surcele de brad și, în timp ce o face, explică fiecare gest, ca și cum ne-am afla în fața unei demonstrații esențiale, din care nu trebuie pierdut nimic pentru a avea cheia reușitei finale. Surâdem toți, și el surâde vorbind și aprinde hârtie după hârtie strecurând-o sub stivă și agitând-o neconținut pentru a a«enerva» focul. E un joc straniu, în care simți că încearcă – ca în tot ce face – mântuirea unui gest de proza profanului și a nesemnificativului, pentru că «vedeți? Simt că soba e aici pentru mâna mea, și mâna mea e pe potriva gurii sobei.»“ (Liiceanu 1997: 35–6) Apoi, de la fleacuri de felul acesta oricând el poate trece, brusc, la o adevărată *lecție*, la ascetismul unui program de învățătură, aproape neverosimil prin cuprinderea și complexitatea lui. Noica devine atunci un dascăl extrem de exigent, iar cititorul este confruntat cu o ștachetă culturală (și umană, la urma urmei) năucitoare: „Ajungem în cameră și îmi dictează lista pe care și-a notat-o (nu prea înțeleg cum) pe o cutie de chibrituri. Iat-o (deci *după* Plotin): *Seria teologică*: Noul Testament, cu apocrife + esenieni; Viața lui Apollonios din Tyana



(Philostrat); gnostici; Hermes Trismegistul; Augustin (Confessiones, De Trinitate, de Civitate Dei, De Magistro); Origen; Clement; Pseudo-Dionis; secolul mare (IV) al celor trei: sf. Ioan Chrisostomul, sf. Grigore de Nyssa și sf. Vasile (liturghia ortodoxă); o istorie a conciliilor; sf. Ioan Scărarul; Filocaliile (răsfoire). *Seria filosofică*: Philon, Pseudo-Longin; Porfir, Boethius. Intrăm în Evul Mediu: Alcuin; Abélard (+ scrisorile cu *Héloise*); Anselm (*Proslogion*); Toma, Occam; Duns Scott; Eckhart; Cusanus. În plus, două lecturi de sinteză: Marou (Augustin et la fin de la culture antique) + Gilson (Filos. Evului Mediu).“ (*Ibidem*: 60–1)

Nu există o raportare univocă și mereu aceeași a dascălului la discipoli. Relația lor este *vie*, capricioasă, are „pase“ proaste și momente bune, este imprevizibilă și întotdeauna complicată. Fie își laudă discipolii în termeni cel puțin măgulitori: „Scrieți, și tu [G. Liiceanu] și Andrei, mai bine decât scriam noi. La vârsta noastră, noi păcătuiam fie printr-o învolburare a ideii, care nu mai era stăpânită stilistic – cazul lui Eliade, nu mai vorbesc de Comarnescu –, fie de o excesivă ținere în frâu a ideii, care lua forma unei simplități afectate – cazul meu. La voi există o splendidă dominare a gândului, un control care strânge totul atât de bine laolaltă, încât nimic nu mai poate fi clintit. Poate e o acumulare de celule de la o generație la alta, poate am contribuit și noi cu ceva la asta.“ (*Ibidem*: 149–50); fie îi „judecă“ mai aspru decât oricine: „... mi se rupe inima gândindu-mă cât timp și câtă energie au putut pierde Gabi și prietenul lui [Thomas Kleininger] pe altarul lui Heidegger. ... cine este în fond Heidegger? Ce respect poți avea pentru un om care desființează totul și care, până la urmă, te îndeamnă să-i citești doar pe el și pe presocratici? Și încă ceva; este în Heidegger un lucru teribil de suspect: nu poate fi povestit. ... de vreme ce se povestește, *este*. Orice ființă, și mai ales ființa unui gând sau a unei cărți care are un început și un



sfârșit, poartă în ea epicul, «se povestește». Vin acum și spun, răsturnând: dacă nu se povestește, *nu este*. Gândul adevărat are o desfășurare, își poartă în el propria lui baladă, acel «stați să vă povestesc ceva». Or, la Heidegger, totul rămâne în desfășurare, în cerc, Heidegger nu are baladă.” (*Ibidem*: 173–4)

Ei bine, un lucru care, fără îndoială, nu putea să nu încânte până la excitație pe unii cititori români ai acelor ani este felul acesta lejer și iute al lui Noica de a-și elimina toți eventualii concurenți. Printr-o fentă agilă și ingenioasă, profitând de un „moment de neatenție” al adversarului, Noica îl punea imediat la pământ: dacă Heidegger nu se povestește, atunci, de fapt, el *nu este*. Practic, nici nu-ți dai bine seama când Noica scapă de el, atât e de performant. Într-un moment de maxim izolaționism cultural și de protocronism devenit patologic, să asisti la o astfel de procedură era, desigur, pentru public un exercițiu compensatoriu foarte eficient: „Păi, nici nu merită să te intereseze ăștia, dacă – uite! – sunt atât de slabi!”. În paralel cu un program foarte presant impus discipolilor de a se iniția într-un anumit număr de filosofi străini de primă mână, Noica le induce subtil ideea că, de fapt, oricâte alte spirite vor frecventa, până la urmă tot la el se vor întoarce: „[Noica] ține la mare preț, dintre cei vreo doisprezece filosofi pe care i-a considerat de la bun început importanți, doar pe doi-trei, pentru ca apoi, insinuându-și traseul inițiativ printre formele și mijloacele de educație (căutând, cu febrilă și disperată înconștiență, statut instituționalizat) să se propună pe sine, ca reușită incontestabilă a «căii filosofale», drept unic model.” (Dan Petrescu & Sorin Antohi în Antohi 1999: 201) Iată, bunăoară, cât de iscusit și de fără drept de apel este „executat” un important filosof apusean despre care nimeni n-ar fi crezut că i se poate întâmpla una ca asta, și încă tocmai aici, „la capătul lumii”, „la porțile Orientului”: „Câtă tristețe să vezi cum moare un spirit! După *Les Mots et les*



choses am așteptat de la Foucault ceva teribil, și constăți că omul se apropie de sfârșit fără să aibă o problemă. ... Foucault urmează în principiu îndemnul lui Dilthey, de a merge la mării secunzi, la olandezi de pildă. Dar Dilthey nu spusese să rămâi acolo, ci să vii cu ei în cultura mare a Europei. Or, Foucault, *il y reste*. Rămâne în documente prăfuite de epocă și într-un spectaculos artificial. De fapt, doar într-o problematică. ... El rămâne în istoria problemei și în inteligența goală. De altminteri este ciudat să constat o dată mai mult că Apusul începe să trăiască cultural în *marginalitate*, de unde până acum ne obișnuise cu *clasicitatea*. ... Nebuniile lui Déleuze, de pildă, sau performanțele de acribie ale lui Foucault din câte o carte ca *La volonté de savoir* (primul din șase volume anunțate!) sunt simple proliferări ale «scriiturii» care rămân în marginalitate.” (C. Noica *apud* Liiceanu 1997: 90) Toate acestea probabil că țin și de un anumit *stil naiv* al lui Noica. S-a vorbit despre *donquijotismul* noician, și într-adevăr, un *Don Quijote de la Păltiniș* îți răsare de câteva ori pe pagină, atunci când îi citești scrierile, iar în cazul *Jurnalui* acest lucru este probabil chiar unul din cele care dau *farmecul nespus* al personajului Noica. Cel puțin unele din naivitățile de aici aproape că ating geniul: „Vedeți, dragii mei, ... pesemne că acum, în Franța, se cunoaște deja rezultatul alegerilor. Dar eu cred că adevărata istorie nu s-a petrecut acolo, ci mai degrabă în cămăruța noastră de mansardă, unde l-am judecat pe Sorel, unde am arătat că limitele lui sunt limitele instrumentelor lui și unde ne-am rugat pentru mântuirea «sufletului lui logic».” (*Ibidem*: 255)³² Și, auzind lucruri de acest

³²Iar pentru că Noica era un profesor atât de eficient, până și accesele sale de naivitate se transmit, aproape nealterate, discipolilor: „Se petrece deci ceva în România, și se petrece mai ales în catacombele spiritului, acolo unde s-au născut și *Upanișadele*, care nu au avut nevoie, pentru a răzbate, de televiziunea franceză și de locurile unde se fac și se desfac astăzi miturile de o zi ale omenirii. Și poate că dacă ar exista competiții culturale neîngrădite de granițele dintre limbi, așa cum există



fel, cu „adevărata istorie“ și cu toate celelalte, îți vine instantaneu în minte și zâmbești la vorba aceea a lui Alexandru Paleologu: „Noica, dacă n-ar avea geniu, ar fi un prost.“ (Apud Liiceanu 1997: 56)

În sfârșit, unul dintre elementele cele mai remarcabile ale *Jurnalului* îl constituie răsturnarea (inversarea) treptată a situației celor două personaje centrale (Liiceanu și Noica). S-a produs – nu se știe exact când anume, dar s-a produs – undeva pe parcursul cărții, un veritabil *transfer de putere*: dacă la început discipolul era cu totul era timorat și strivit de prestigiul și autoritatea dascălului, un spirit firav, ascultător și cuminte, dispus să ia totul de la maestrul său „ca din gură dumnezeiască“, în vreme ce Noica își celebra autoritatea într-un stil fie patern-benevolent, fie aspru-didactic, întotdeauna sigur pe sine, senin și oarecum omniscient – ei bine, la sfârșitul cărții suntem în situația de a constata că, între timp, situația s-a *răsturnat* complet: discipolul (?) capătă acum un ton protector și blând-îngăduitor față de maestru (?), îi „înțelege“ ieșirile, îi iartă inconsecvențele, îl „acceptă“, vreme în care cel ce odinioară fusese un învățător aspru și cu cea mai netulburată stăpânire de sine are acum veritabile accese de plâns, se vaietă, este instabil, pare atât de mărunț și neajutorat: „L-am găsit ... pe Noica într-o stare de teribilă surescitare. Era de nerecunoscut. În locul desfășurării bine controlate a fiecărei zile, ne-a copleșit, în tot aceste răstimp, de la 9 dimineața până către miezul nopții, cu vorbiri dezlănțuite, cu reacții imprevizibile, cu accese de tiranie, cu volubilități neașteptate, cu irepresibile izbucniri în plâns, care îl făceau să se rușineze și să căineze amarnic ceasul bătrâneții. Avusese, cu o săptămână înainte, un salt de

campionate internaționale de gimnastică, România ar apărea cu o echipă care ar lăsa o urmă mai adâncă și mai esențială decât poate lăsa, în memoria scurtă a lumii, o gimnastă sau un tenisman.“ (Liiceanu 1997: 283)



tensiune (amețeli, urechi înfundate) și coborâse la Sibiu pentru un control medical amănunțit. Analizeze spuneau că totul e bine, dar pesemne că o spaimă a sfârșitului începuse să crească undeva în sufletul lui.“ (*Ibidem*: 265) Or, așa ceva trebuie că ține de un anumit model arhetipal al formării și magisteriatului. Ceea ce s-a întâmplat în cazul Liiceanu-Noica se mai întâmplase și în nenumărate alte situații similare: iar astfel de lucruri nu se petrec ca rezultat al unei decizii conștiente a celor implicați, ci datorită unei *necesități interioare* care ghidează și domină orice relație de acest fel. Bunăoară, ceva întru totul asemănător îl remarcase și Miguel de Unamuno în relația Don Quijote-Sancho Panza: în timp ce, odată cu avasarea poveștii către sfârșitul ei, Don Quijote se des-idealizează tot mai mult și își pierde treptat entuziasmul, până la a se vindeca complet, în final, de ciudata nebunie ce-l cuprinsese din cauza cărților, în toată vremea aceasta, necioplitul Sancho prosperă lăuntric și se fortifică existențial, devine din ce în ce mai puțin prozaic și tot mai idealist. În cele din urmă, transferul se produce complet, așa încât Unamuno poate vorbi, pe bună dreptate, de un Sancho „reînnoit și quijotizat alături de Don Quijote“ (*renovado y quijotizado junto a Don Quijote*). (Unamuno 1992: 343)

Pe de altă parte, un rol decisiv în propulsarea filosofiei la o cotă de popularitate explozivă în cultura română l-au jucat acele mici și strălucitoare scrieri despre „românitate“, unde Noica se vădește a fi unul din cei mai buni artiști pe care i-a avut limba română vreodată. El descoase aici limba, întoarce cuvintele pe toate fețele, le sucește și le chinuie, le căznește și le tot întreabă cu speranța că, în acest fel, va afla câte ceva despre structurile mai adânci și mai specifice ale *felului românesc de a fi în lume*. Procedul îl deprinsese, probabil, în același timp de la Heidegger și de la Mircea



Vulcănescu³³, și nu renunțase niciodată la el. În anii '50, când îl cunoaște, Nicolae Balotă remarcă imediat acest lucru la Noica: „Văd că, după exemplul lui Heidegger, este un ciocănit al cuvintelor. A face calea întoarsă spre rădăcinile lor este pentru el, ca și pentru acela, o metodă descoperitoare, întrucât oferă posibilitatea unui fel de *Wesensschau*. I-am făgăduit că voi purcede la o astfel de explorare.” (Balotă: II, 305) Am să dau aici câteva mostre de acest fel:

„Întru. Un termen care i-a lipsit lui Hegel. Întru înseamnă și *în spre* și *în*; așadar, spune *nici înăuntru*, *nici în afară*, și una, și alta; este un fel de *a nu fi în*, înțeles ca un *a fi în*; sau, mai degrabă, un *a fi în*, înțeles ca *a deveni în*. Ca atare, el indică deopotrivă faptul de *a sta* și de *a se mișca în*, o odihnă care e și neodihnă, după cum exprimă o *deschidere* către o lume *închisă*, măcar determinată, ori, sub un alt unghi, o *căutare* în sânul a ceva *dinainte găsit*. // Dacă «rostire» dă caracterul de rânduială al ființei, «întru» indică pătrunderea în ea. Către ființă nu mergi ca și cum ar fi ceva străin și exterior, căci ființa înseamnă tot ceea ce este mai apropiat lucrurilor. Totuși către ființă mergi și devii, așa cum merge și devine totul, fiind în același timp în ea. Situația aceasta în condițiile ei extreme (a fi în, ca un a nu fi încă în) o exprimă contradicțiile puse în joc de «întru» – și poate numai prepoziția aceasta, în folosința ei românească. // Nod de contradicții, vocabulă dialectică de prim-ordin, «întru» a putut însemna cândva totuși, în sensibilitatea românească, o pornire către prea mare odihnă («întru tine, Doamne»), pe când el este făcut să exprime neodihna însăși. Termenul nu i-a lipsit numai lui Hegel; i-a lipsit și neodihnitului Pascal: acel «nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit» se exprimă din plin că: căutare *întru* ceva. Iar vorba lui

³³Pentru o paralelă între Mircea Vulcănescu și Constantin Noica pe această temă, vezi monografia lui Ion Ianoși dedicată lui Noica (Ianoși 1998: 134 și urm.)



Pascal, cu sens religios la el, a devenit între timp, cu știința nouă, adânc semnificativă pentru orice cunoaștere și căutare: știința caută astăzi, nu orbește, în neștiutul lumii, ci în ceea ce deține dinainte într-un fel. Știm ceea ce căutăm și găsim ce prevedem, până la un punct. Dar aceasta înseamnă că actul de cunoaștere este *întru* ceva, așa cum și existența este întru ceva.“ (Noica 1987: 27–8)

Sau: „În cumpătul vremii de astăzi se întâlnesc, din perspectiva noastră românească, două cuvinte: tocmai acesta de cumpăt – și cel de computer, calculator, mașină electronică de calculat. Ele poartă cu ele două lumi, două experiențe istorice și două mentalități diferite, dar au fost cândva înfrățite și sunt sortite să se recunoască unul într-altul, dacă lumea de astăzi nu vrea să intre în descumpănire. // Amândouă se trag din limba latină. E foarte probabil că și cuvântul nostru se trage din *computus* = socoteală, deși unii filologi sugerează că s-ar trage din *compitum* = răspântie, ce ar fi dat un verb însemnând: a sta la răspântie de drumuri, a-și căuta drumul, a fi în căutare, în cântărire. Dar, până la urmă, chiar filologii care susțin că nu s-ar trage din *computus* admit că în cuvântul nostru s-a întipărit înrăurirea cuvântului latin pentru socoteală. – «Computer», în schimb, vine de la a calcula, așa cum multe cuvinte din limba engleză au luat și au păstrat întocmai sensurile originare. (Când împrumuți, iei ce ți se dă. Când pleci de acasă cu lucrul – ca noi cu latina – el călătorește și se prefacă o dată cu tine). // De la început, astfel, de la simpla considerare a cuvintelor, îți dai seama că unul e bătrân, altul tânăr; că se vor înfrunta, o dată cu ele, o lume care a îmbătrânit înțelept, cu una a tinereții care nu știe decât de geniul și fapta ei. // ... Ce altfel decât bătrânul cumpăt, care din calcul putea sfârși în lipsă de calcul, este cuvântul tânăr al calculatoarelor, computer! El spune un singur lucru, ca orice făptură tânără, și nu vrea să știe de altceva, Fratele său bătrân, cumpătul, de care el nu mai



știe nimic, ar avea atâtea să-i povestească. Dar el, tânărul, nu are timp de istorisiri, ci are totul de făcut. Dacă ei s-ar întâlni acum, confruntarea lor ar fi ceva straniu: unul, cumpățul, un arbore vechi, stufos, cu rădăcinile bine înfinpte în pământ, altul, o unealtă năzdrăvană din povești, alegând peste lume și făcând minunății. // dar nu se oferă astfel cugetului românesc puțința să-i confrunte? Nu e confundată astăzi însăși lumea noastră, în care cuvintele au știut să îmbătrânească, cu o lume în care cuvintele sunt tinere și încinse de neastâmpărul faptei lor celei noi?“ (*Ibidem*: 99–102)

[...]

Or, un astfel de demers avea, din capul locului, un succes de public garantat. Dincolo de frumusețea stilistică intrinsecă a textelor noiciene de acest fel, din cel puțin două motive. Mai întâi, acest demers era ceva *extrem de măgulitor* pentru un receptor cultural curent: îi dădea iluzia că filosofia (filosofarea) este un lucru întru totul accesibil și popular, că el/ea dintotdeauna a filosofat, atâta doar că n-a știut că o face; un astfel de demers incita foarte mult *participarea* cititorului la text: acesta avea numaidecât impresia că el însuși este cel care descoperă toate lucrurile spuse acolo, că filosoful-autor nu face decât să-i prilejuiască o astfel de descoperire și că, în general, filosofii sunt niște inși foarte simpatici. În al doilea rând, acest tip de demers cădea *atunci* foarte bine, el intra lin și într-un mod cu totul binevenit într-o întreagă tendință (era de fapt o politică oficială) de promovare, apologie și preamărire a tot ce era românesc. Iar aici Noica se întâlnește, *volens-nolens*, cu protocroniștii și cu „Cântarea României“. Problema nu este că Noica a scris astfel de lucruri: ele sunt, cum spuneam, admirabile și reprezintă niște performanțe scriitoricești veritabile; problema este *că s-a lăsat folosit și anexat* de protocroniști și de cercurile oficiale în condițiile în care aceștia invocau uneori tocmai scrierile noiciene pentru a-și apăra demersul. Este un



moment în care se face resimțită foarte puternic acea *gândire umilită* de care vorbeam în capitolul precedent. Pur și simplu, văzându-se târât într-un curent atât de tulbure, văzându-se *amestecat* cu niște inși atât de adânc implicați în asigurarea stabilității sistemului totalitar³⁴, Noica ar fi trebuit, *demonstrativ* și *exemplar*, să înceteze a se mai ocupa de chestiunile românești: în *acele* condiții, un ins de anvergura culturală și filosofică a lui Noica ar fi trebuit, dimpotrivă, pentru asigurarea unei minimale igiene și normalități a spiritului public, să încurajeze mai ales dezbaterrea unor *teme universale* ale filosofiei și, eventual, să scrie doar pentru sertar (deocamdată) acele texte despre „românitate“. Ca să nu mai spun că nu se putea ca Noica – care se dedicase toată viața celei mai eterate și mai pure *idei despre filosofie* -să nu jignească, în acest fel, ceva din ceea ce însemnase de câteva mii de ani filosofia europeană: „Poate oare filosofia – care de la greci și până astăzi a rămas un exercițiu la marginea universalului și care, în momentele ei foarte mari, se ferește până și de antropologie, preferând să vorbească nu în numele unei rațiuni umane, ci al uneia în general (*das Bewußtsein überhaupt*, spune Kant), valabilă deopotrivă pentru oameni, îngeri și zei – să coboare până într-atât în regional, încât să vorbească de la nivelul și în numele spiritului unei nații?“ (Liiceanu 1997: 277) Însă, oricât ar fi un filosof de naiv, el pur și simplu *nu are voie* să nu vadă că este folosit pentru susținerea unei regim care-i împilează semenii.

³⁴ „Discursul naționalist apare întotdeauna drept cea mai simplă, mai ieftină și mai eficientă compensare a dificultăților reale prin care trece o societate. Istoria comunismului a fost, în fond, de la început până la sfârșit, istoria unor interminabile privațiuni și deziluzii (amplificate încă de contrastul dintre viața reală și imaginarul viitorului radios). Se explică astfel exacerbarea temelor naționaliste, deplasarea accentului dinspre viitor spre trecut, ca și culpabilizarea «celorlalți» pentru propriile eșecuri. ... Utopie a viitorului, comunismul s-a cufundat tot mai mult într-un trecut mitologizat, în confrunatare și în izolare.“ (Lucian Boia în Boia [ed.] 1998: 16)



Firește, Noica avea, ca de obicei, o sumedenie de argumente speculative pentru ceea ce făcea: „Eu stau pe «poziția veche», a obținerii universalului prin idiomatic, prin național. Mă raportează la universal prin «întru», nu prin «în». A atinge universalul de pe pozițiile idiomaticului este însuși principiul spiritului.” (C. Noica *apud* Liiceanu 1997: 250)³⁵; „Dacă există vreun punct de contact între mine și «autohtoniști», am să vă rog să nu-l căutați în latura de ridicol a problemei. Când m-am aplecat asupra românescului, am făcut-o, cred, exasperat de zeflemeaua lui Caragiale. Nu poți să iei totul în zeflema. Românescul nu se rezolvă numai în balcanism și în degringoladă parlamentară. Există momente ale seriozității peste care nu poți trece ușor numai pentru că au sfârșit lamentabil în demagogia urmașilor.” (*Ibidem*: 165) Însă, în astfel de condiții, toate argumentele sale de acest gen nu făceau decât să se umple de ridicol, completate definitiv de încărcătura *politică* și *propagandistică* a problemei.

Situația teribilă în care se afla Noica atunci a fost percepută ca atare, imediat, de cei din preajma sa, inclusiv de cei care-i erau discipoli foarte fideli (și, ai putea spune, „orbiți de dragoste”). Căci era un contrast flagrant, dramatic, între ceea ce-i învățase (și *pentru* ceea ce-i pregătise) el în atâția ani, și această – de neînțeles – inconsecvență existențială, comportamentală și teoretică a lui Noica: „Cu ani în urmă, când Noica a izbucnit în cultura noastră, el a venit în întâmpinarea nevoilor noastre de puritate morală și de universalism am culturii. Cultura trebuia făcută în numele

³⁵ „Angajându-se pe această cale, Noica pornea de la ideea unei excelențe a *substanței* spirituale românești, detectabilă în primul rând *în limbă*, a unui soi de zăcământ spiritual natural, care ar favoriza în chip aparte creația la nivelul meditației filosofice, așa cum au favorizat-o de pildă limba elină și cea germană. Noica spune «românesc» așa cum ar spune «elin» sau «german» și compune cu acest adjectiv, având în minte justificarea unui «sentiment elin al ființei» sau a unei «rostiri filosofice germane».” (Liiceanu 1997: 277–8)



unui ideal tautologic, era o practică spirituală săvârșită cu gândul la un «Dumnezeu al culturii» și care își trăgea forța tocmai dintr-o conștiință exacerbată a logicii ei imanente, din păstrarea marelui alfabet cultural al spiritului european și universal. În numele *acestui* ideal, Noica ne-a trimis către «marile texte» și instrumente ale culturii, care erau *surse în chip absolut*, surse pentru un spirit care nu se închide în frustrări și orgolii regionale. El a reprezentat, pentru generația noastră, o garanție a spiritului în varianta lui culturală, o *purificatio spiritualis* care trebuia menținută și propagată tocmai prin acesul la sursele verificate ale acestei purificări. ... «Noi suntem, a spus într-o zi un coleg de generație, valul pe creasta căruia s-a înălțat Noica în urmă cu 10–15 ani. Și, într-un fel, ar trebui să ne simțim astăzi trădați de el.» Trădați de ce? Trădați pentru că el s-a grăbit să întrupeze în regional un efort de universalizare (europeanizare) culturală care la noi nu a fost niciodată dus până la capăt, ci doar reluat, ca un blestem, mereu de la început. Noi eram încă așezați pe această orbită când am fost surprinși de ceea ce ni se părea a fi un pașoptism anacronic. Când nu puteam afla ce e cu noi decât făcând până la capăt *ocolul* prin cultura bimilenară a Europei, Noica a început să vorbească despre «sentimentul românesc al ființei» și despre «spiritul românesc în cumpătul vremii», după ce, prin Eminescu sau Goethe, propusese oricărui tânăr cultural un model de universalitate și de meditație în absolut. În mod paradoxal, tocmai el, care ne-a certat pentru superficialitate și netrebnicie, a generat teme la îndemâna oricui și, *în mod obiectiv*, s-a plasat în situația de putea fi invocat de toți aceia care flecăreau apăsând pe o coardă facilă și cu sunet bine verificat.“ (*Ibidem*: 163–4); „La cine se gândește Noica atunci când cade în metafizica ciobănașului și a «arcului carpatic», care, Doamne, dincolo de *geschmacklos*-ul ei, nu ar fi cu nimic vinovată, de nu s-ar recunoaște acolo, ca într-o pocită oglindire,



mințile înfierbântate sau cinice ale zbierătorilor de profesie? Ce stranie și, pentru el, compromițătoare întâlnire.“ (*Ibidem*: 194)

Până la urmă, poate că toată această poveste ar trebui citită și într-o cheie oarecum ironic-parabolică. Căci cel care toată viața nu doar că s-a auto-plasat într-o elită culturală foarte severă, dar a și teoretizat – neîncetat și cu multă ingeniozitate speculativă – *necesitatea* unei astfel de elite și *îndreptățirea ei metafizică*, cel care n-a vrut să știe niciodată nimic despre băcani și despre toți ceilalți care „nu trăiau cultural“ (vezi *infra*) – ei bine, tocmai unui astfel de ins i-a fost dat acum să câștige o nouă, absolut neașteptată „categorie de public“. Cui făcea oare, la urma urmei, cea mai mare plăcere lectura textelor lui Noica de acest fel? Răspuns: „Tuturor celor sensibili la imaginea românului blând și hăituit din cărțile de istorie ale tuturor generațiilor, imagine care se inspiră din mitul venit din preistorie – al străinului cel rău (care ne ocupă peștera și ne răpește femeile), tuturor învinșilor și umiliților, tuturor pătimiților regimului stalinist, profesorilor de istorie, preoților, învățătorilor, militarilor activi sau deblocați, noilor promoții de activiști și securiști, care se lăsau pradă șantajului sentimental, [și cărora] aluziile acelea la «râurile noastre prescurtate» le provocau bufeuri de încântare, fri-soane de plăcere și un soi de speranță difuză, speranța slugii năpăstuite, băgate în seamă și răcorite prin osândirea verbală a stăpânului neamurilor.“ (Eugen Negrici în Boia [ed.] 1998: 222)

* * *

„Când îl practici ca virtuozitate goală, eticul se răzbună, și de trei ori în viață când am făcut această greșală, am plătit. Prima oară am făcut-o în liceu. Aveam 17 ani, mergeam la petreceri, dar în același timp citeam Schuré, Bergson... Brusc, mi s-a



părut, pe temeiuri culturale, că e cazul să ascetizez, să suprim orice formă de mondenitate. M-am tuns aproape complet, am apărut așa la școală, am lăsat să se înțeleagă că practic o formă de virtuozitate și rezultatul a fost că am făcut o bronhopneumonie, care atunci nu era puțin lucru și care m-a ținut două luni la pat. E drept că așa am citit cele șase volume ale lui Ferrero, Istoria Imperiului Roman. A doua oară când am practicat eticul proteste, în sine, a fost după terminarea facultății. Mi s-a oferit asistența lui Negulescu, plecarea în străinătate. Eu am ales, tot epatând, reclusiunea patru ani la Sinaia. Am refuzat bani de la părinți și am tradus – teribilism – opt romane polițiste pentru bani la Editura Herz. Stând însă la Sinaia schiam, eram neglijent îmbrăcat și, căzând, îmi intra zăpadă sub haine. Am făcut o tuberculoză la rinichi și la 25 de ani m-am pomenit fără un rinichi. A treia oară am greșit când am intrat, pentru două luni, în politică, în urma unei vorbe aruncate într-o discuție și care mai târziu mi s-a părut că mă angajează și că, fiind vorba mea, trebuie s-o respect. M-am impurificat dintr-un exces de puritate, din eticul practicat ca virtuozitate, ca pariu, și din nou am plătit. Nu am să vă spun mai mult despre acest capitol din viața mea. Restul e treaba biografului.“ (C. Noica apud Liiceanu 1997: 102–3)

[...]

„[Noica] îmi dă să citesc o scrisoare care relatează cum Eliade a cucerit definitiv anul acesta Parisul: apariția volumului II din Histoire des Idées..., cu care prilej, cocktail la Payot; Legiunea de Onoare, drept care cocktail, discursuri, interviuri: Entretien cu Rocquet (L'épreuve du labyrinthe), din care rezultă că totul i-a mers în viață din plin. Toate răsfățurile astea mondene păreau să-l fi obosit foarte... Termin scrisoarea, mă uit în jur la camera cu tavanul teșit, văd chiuveta cu robinetul stricat, ăptura aspră de pe pat, ziarul pe care l-am întins pe ea ca să ne bem ceaiul, îl văd



pe Noica rupând țigări Carpați și îndesându-le tutunul în pipă, mă uit la băscuța lui de papă în exil, la pantalonii foarte lucioși, mă gândesc la cărțile pe care și le-a scris cuminte ca o cârțiță încăpățânată, nerăsfățat de nimeni, nelaureat, ba pe deasupra înjurat de Ionesco și alții ca «vândut» – și îmi vine în minte vorba lui Heraclit cum că «se află zei și aici», iar aceștia, care au crescut în pragul camerei lui, sunt mai frumoși și mai adevărați decât zeii care l-au asistat pe Eliade când acesta sorbea din foarte omeneasca cupă a vanității.” (Luiceanu 1997: 57)

*

„– Avem noi căderea să retragem dreptul la ființă celor care nu trăiesc cultural? Afirmati că restul omenirii pur și simplu nu este. // – Nu eu le retrag dreptul acesta; ei și-l refuză. Ei se complac să trăiască în statistică și în sub uman. Și statistica nu mă interesează, îmi răspunde Noica. // – Dar nu îl puteți reduce pe a fi la a trăi cultural! Înseamnă să suprimați varietatea umanului în numele unui model ontologic și al saturației lui ideale. Există un «a fi» pe care îl dă eticul, există un eroism al onestității, nu numai un eroism al culturii, care poate sfârși monstruos în ignorarea obligației de a te dechide către altul și de a-ți asuma analogic întreaga sferă a umanului. Într-un moment în care se pune problema salvării omenirii ca omenire, nu puteți lăsa lucrurile în sfera culturii doar. ... // – Îmi vorbești cum îmi vorbea Pierre Emmanuel. Când i-am spus ceva asemănător, m-a întrebat indignat: «Mais qu'est ce que nous faisons avec l'épicien?» Or, dați-mi voie să vă răspund că nu facem nimic cu l'épicien, pentru că băcanul nu este, și nu este pentru că nu vrea să fie, pentru că nu a făcut nimic ca să fie. Ajungi atunci să-ți pui problema cu ridicolul teologiei care la un moment dat s-a simțit datoră să se gândească la mântuirea omenirii de dinainte



de Isus? În numele acestei false bunătăți care acordă în chip universal dreptul de a fi, omenirea va muri sufocată în propriul ei ritm de creștere. Ce bunătate e aceea care precipită lumea către propriul ei sfârșit?“ (C. Noica apud Liiceanu 1997: 210–12)

[...]

„În același an cu discursul lui Ceaușescu la Congresul al IX-lea, a apărut un eseu de Atanase Joja, intitulat Profilul spiritual al poporului român. Acest articol a fixat un larg set de coordonate în care aveau să se plaseze multe scrieri ulterioare pe această temă. Printre cele mai importante era o respingere explicită a iraționalismului și misticismului pe care unii intelectuali ai dreptei interbelice le postulasera ca fundamentale pentru caracterul românesc. Insistând că toți marii români fuseseră raționaliști și nu mistici, Joja a observat că misticismul intrase în filosofia românească numai o dată cu fascismul interbelic și deci ar trebui considerat ca un fenomen importat, nu indigen ...“(Verdery 1994: 99–100)

*

„Idea că marxismul este o știință, într-un mod în care nici o altă filosofie nu a fost și nu ar fi putut fi vreodată, este adânc înrădăcinată în doctrina publică a statelor fondate de continuatorii săi [ai lui Marx] astfel încât pigmentează predarea tuturor materiilor din școlile și universitățile acestora. Fenomenul s-a răspândit și în lumea ne-marxistă, întrucât intelectualii, și cu precădere universitarii, sunt fascinați de putere, iar identificarea marxismului cu o impunătoare autoritate fizică i-a ispășit pe mulți profesori să accepte «știința» marxistă în cadrul disciplinelor lor, în special în acele domenii inexacte sau cuasi-exacte cum ar fi economia, sociologia, istoria și geografia. Cu siguranță că dacă Hitler, și nu Stalin, ar fi cârșigat lupta pentru Europa



Centrală și de Est din 1941–1945, impunându-și astfel voința asupra unei mari părți a lumii, doctrina nazistă, care se pretindea și ea științifică, ca și teoria rasei pe care o susținea – ar fi căpătat o aură academică și ar fi pătruns în universitățile din toată lumea. Victoria militară a asigurat însă impunerea științei marxiste, și nu a celei naziste.” (Johnson, 1999: 85–6)

*

„Sistemul major de referință în configurarea opiniilor și punctelor de vedere ale intelectualității românești cu privire la autenticitatea filosofiei pare să fie, în acest moment [1998], opera și învățătura lui Constantin Noica. După ce în anii '50 și '60 orice pronunțare calificată în materie filosofică a trebuit să amuțească pentru a putea impune o autoritate la fel de necruțătoare ca și cea penitenciară, filosofia oficială, o filosofie care în măsura în care nu a fost doar ideologie va putea fi caracterizată drept nefilosofie, Noica a reprezentat în ultimii douăzeci de ani ai vieții sale simbolul libertății gândirii. Imensul prestigiu cultural pe care l-a acumulat, îndeosebi după apariția Jurnalului de la Păltiniș, l-a investit pe acest om cu o personalitate atât de net conturată cu prestigiul autorității supreme în toate cele ale filosofiei.” (Flonta 1998: 134–5)

*

„... aflându-se într-o zi la o recepție oficială împreună cu multe mărimi ale zilei [Alexandru Ivasiuc] a fost abordat de una din acestea, mi se pare de Cornel Burtică, membru al Biroului politic: «Tovarășe Ivasiuc, a spus Burtică, voiam să te întreb



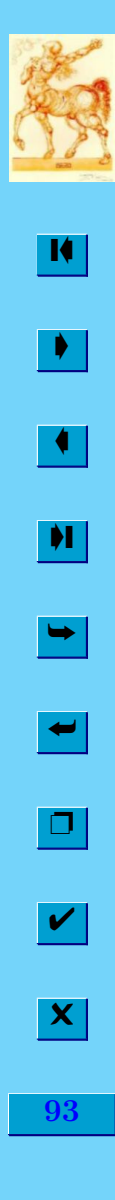
mai demult: dumneata ești evreu? – Nu, a răspuns cel astfel apostrofat, dar de ce mă întrebați asta? – Păi am auzit că ești marxist!» Pentru activiștii pragmatici de la Comitetul Central numai dintr-o minte sucită de semit mai putea să iasă o asemnenea aiureală ca aceea de-a face apel la bătrânul Karl altfel decât ca la o firmă!“ (Ion Vianu în Călinescu & Vianu 1998: 163)

*

„Dacă vrei să afli în Noica ceva care să merite mai mult decât respectul, trebuie să vezi în el mai mult decât opera lui scrisă. El, Noica cel viu, cu ghetrele și galoșii lui, cu frigul camerei lui din Păltiniș, cu prânzueile lui translucide de la cantina forestieră, Noica cel care dă voluntar lecții de engleză ospătarilor din Snagov, Noica cel care iscălește «cu stimă» după ce înjură de mamă «netrebnicia românească» și care, la Câmpulung, în domiciliu obligatoriu, dădea lecții de săritură în lungime pentru a-și obține banii de gaz, Noica cel care te așteaptă cu focul făcut și cu țuică, seara, când ajungi înfrigurat și obosit la vila 23, Noica de lângă care nu pleci niciodată cu o ideologie, ci doar cu pofta de a deveni ceea ce ești și cu sentimentul tonic (și carent în lumea românească) că se poate face treabă și că merită s-o faci, Noica acesta, neașteptat de eficient în imediatul sufletului tău și de care ți-e dor nu ca de un știutor profesor de filosofie, nici ca de un «guru» solemn și tainic, ci ca de o instanță patern-frățească, protectoare, stimulatorie, încurajatoare, acest Noica e cel puțin la fel de important ca și producția lui bibliografică ...“ (Andrei Pleșu către Marin Tarangul în Liiceanu [ed.] 1996: 216)

*

[...]



Referințe bibliografice

- ▷ Alexandrescu, S. (1998), *Paradoxul român*, Editura Univers, București.
- ▷ Alexandrescu, S. (1999), *Privind înapoi, modernitatea*, Traduceri de: Mirela Adăscăliței, Șerban Anghelescu, Mara Chirițescu și Ramona Jugureanu, Univers, București.
- ▷ Antonesei, L. (1995), *Jurnal din anii ciumei: 1987–1989. Încercări de sociologie spontană*, Editura Polirom, Iași.
- ▷ Antohi, S. (1999), *Civitas imaginalis. Istorie și utopie în cultura română*, Ediția a II-a revăzută, Cu un Post-scriptum din 1999, Editura Polirom, Iași.
- ▷ Bagdasar, N. (1988), *Scrieri*, Ediție îngrijită, introducere și note de Gh. Vlăduțescu, Editura Eminescu, București.
- ▷ Balotă, N. (1998), *Caietul albastru*, vol. I-II, Editura Fundației Culturale Române, București.
- ▷ Bergson, H. (1995), *Gândirea și mișcarea*, Traducere de Ingrid Ilinca, Polirom, Iași.
- ▷ Blaga, L. (1974), *Despre conștiința filosofică*, Editura Facla, Timișoara.
- ▷ Blaga, L. (1993), *Trilogia cunoașterii*, Vol. I-III, Editura Humanitas, București.
- ▷ Blaga, L. (1994), *Trilogia culturii*, Vol. I-III, Editura Humanitas, București.
- ▷ Blaga, L. (1996), *Trilogia valorilor*, Vol. I-III, Editura Humanitas, București.
- ▷ Boia, L. (ed.) (1998), *Miturile comunismului românesc*, Editura Nemira, București.
- ▷ Bréhier, É. (1993), *Mari teme ale filosofiei*, Traducere de Alexandra Cuniță, Editura Humanitas, București.



- ▷ Călinescu, M. & Vianu, I. (1998), *Amintiri în dialog*, Ediția a II-a, Editura Polirom, Iași.
- ▷ Cesereanu, R. (1998), *Călătorie spre centrul infernului. Gulagul în conștiința românească*, Editura Fundației Culturale Române, București.
- ▷ Cioran, E. (1990a), *Pe culmile disperării*, Editura Humanitas, București.
- ▷ Cioran, E. (1990b), *Schimbarea la față a României*, Editura Humanitas, București.
- ▷ Cioran, E. (1993), *Convorbiri cu Cioran*, Editura Humanitas, București.
- ▷ Cioran, E. (1995a), *12 scrisori de pe culmile disperării, însoțite de 12 scrisori de bătrânețe și alte texte*, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca.
- ▷ Cioran, E. (1995b), *Scrisori către cei de-acasă*, Text stabilit de G. Liiceanu și Th. Enescu, Ediție de Dan C. Mihăilescu, Editura Humanitas, București.
- ▷ Cioran, E. (1996), *Cartea amăgirilor*, Editura Humanitas, București.
- ▷ Cioran, E. (1997b), *Istorie și utopie*, Traducere de Emanoil Marcu, Ediția a II-a revăzută, Editura Humanitas, București.
- ▷ Cristea, M. (1996), *Despre realitatea iluziei. De vorbă cu Henriette Yvonne Stahl*, Editura Minerva, București.
- ▷ Culianu, I.P. (1998), *Mircea Eliade*, Ediția a II-a revăzută, Traducere de Florin Chirițescu și Dan Petrescu, Cu o scrisoare de la Mircea Eliade și o Posfață de Sorin Antohi, Editura Nemira, București.
- ▷ Dawisha, K. (1988), *Eastern Europe, Gorbachev and Reform: The Great Challenge*, Cambridge University Press: Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney.
- ▷ Delacampagne, Ch. (1998), *Istoria filosofiei în secolul XX*, Traducere de Filon Morar și Camelia Runcean, Editura Babel, București.



- ▷ Drăghicescu, D. (1996), *Din psihologia poporului român. Introducere*, Studiu Introductiv Virgil Constantinescu-Galiceni, Îngrijire de ediție și note Elisabeta Simion, Editura Albatros, București.
- ▷ Eliade, M. (1990a), *Profetism românesc*, Vol. I-II, Editura «Roza Vânturilor», București.
- ▷ Eliade, M. (1990b), *Încercarea labirintului*, Traducere și note de Doina Cornea, Editura Dacia, Cluj-Napoca.
- ▷ Eliade, M. (1995), *Sacru și Profanul*, Traducere de Brândușa Prelipceanu, Editura Humanitas, București.
- ▷ Eliade, M. (1997), *Memorii. 1907–1960*, Ediția a II-a revăzută și indice de Mircea Handoca, Editura Humanitas.
- ▷ Fay, Ș.J. (1998), *Sokrateion. Mărturie despre Mircea Vulcănescu*, Ediția a II-a, cu adăugiri, Editura Humanitas, București.
- ▷ Fejtő, F. & Kulesza-Mietkowski, E. (1992), *La fin des démocraties populaires. Les chemins du post-comunisme*, Seuil, Paris.
- ▷ Flonta, M. (1998), *Cum să recunoaștem pasărea Minervei? Reflecții asupra percepției filosofiei în cultura românească*, Editura Fundației Culturale Române, București.
- ▷ Florian, M (1983–1987), *Recesivitatea ca structură a lumii*, Vol. I-II, Ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Nicolae Gogoneață și Ioan C. Ivanciu, Editura Eminescu, București.
- ▷ Garton Ash, T. (1997), *Foloasele Prigoanei. Eseuri despre destinul Europei Centrale și de Est*, Traducere de Catrinel Pleșu; *Lanterna magică. Martor la revoluția din '89 la Varșovia, Budapesta, Berlin și Praga*, Traducere de Corina Popescu, Editura Fundației Culturale Române, București.
- ▷ Garton Ash, T. (1999), *Dosarul meu de securitate: o altă versiune a vieții*, Traducere din engleză de Catrinel Pleșu, Editura Humanitas, București.



- ▷ Grossman, V. (1990), *Panta rhei*, În românește de Janina Ianoși, Presentare și note de Ion Ianoși, Editura Humanitas, București.
- ▷ Havel, V. (1991), *Interogatoriu în depărtare. Convorbiri cu Karel Hvízďala*, Traducere din limba cehă și note de Sorin Paliga, Glosar de Jindrich Vacek, Editura Tinerama, București.
- ▷ Havel, V. (1997), *Viața în adevăr*, Traducere și postfață de Jean Grosu, Prefață de Andrei Pleșu, Editura Univers, București.
- ▷ Hitchins, K. (1996), *România. 1866–1947*, Traducere din engleză de George G. Potra și Delia Răzdolescu, Editura Humanitas, București.
- ▷ Holmes, L. (1997), *Post-Comunism. An Introduction*, Duke University Press, Durham.
- ▷ Ianoși, I. (1989), *Opțiuni*, Editura Cartea Românească, București.
- ▷ Ianoși, I. (1995), *Moralități. Idei inoportune*, Editura Cartea Românească, București.
- ▷ Ianoși, I. (1996), *O istorie a filosofiei românești. În relația ei cu literatura*, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca.
- ▷ Ianoși, I. (Ed.), (1997), *Dicționarul operelor filosofice românești*, Editura Humanitas, București.
- ▷ Ianoși, I. (1998), *Constantin Noica între construcție și expresie*, Editura Științifică, București.
- ▷ Ionescu, E. (1991), *Nu*, Editura Humanitas, București.
- ▷ Ionescu, E. (1992), *Război cu toată lumea. Publicistică românească*, Vol. I-II, Ediție îngrijită și bibliografie de Mariana Vartic și Aurel Sasu, Editura Humanitas, București.
- ▷ Ionescu, E. (1993), *Prezent trecut, trecut prezent*, Traducere de Simona Cioculescu, Editura Humanitas, București.
- ▷ Ionescu, N. (1990), *Roza vânturilor*, Editura «Roza Vânturilor», București.



- ▷ Ionescu, N. (1995), *Curs de metafizică. Teoria cunoștinței metafizice*, Ediție îngrijită de Marin Diaconu, Editura Humanitas, București.
- ▷ Johnson, P. (1999), *Intellectualii*, Traducere de Luana Stoica, Editura Humanitas, București.
- ▷ Jaspers, K. (1986), *Texte filosofice*, Prefață: Dumitru Ghișe, George Purdea, Selecția textelor: Bruno Würtz, George Purdea, Traducere din limba germană și note: George Purdea, Controlul traducerii: Vasile Dem. Zamfirescu, Editura Politică, București.
- ▷ Jung, C.G. (1996), *Amintiri, vise, reflecții. Consemnate și editate de Aniela Jaffé*, Traducere și notă de Daniela Ștefănescu, Editura Humanitas, București.
- ▷ Kundera, M. (1999), *Insuportabila ușurătate a ființei*, Traducere de Jean Grosu, Editura Univers, București.
- ▷ Laignel-Lavastine, A. (1998), *Filozofie și naționalism. Paradoxul Noica*, Traducere din franceză de Emanoil Marcu, Editura Humanitas, București.
- ▷ Liiceanu, G. (1993), *Apel către lichele*, Editura Humanitas, București.
- ▷ Liiceanu, G. (1995), *Itinerariile unei vieți: E.M. Cioran*, Editura Humanitas, București.
- ▷ Liiceanu, G. (Ed.) (1996), *Epistolar*, Ediția a II-a, revăzută și adăugită, Editura Humanitas, București.
- ▷ Liiceanu, G. (1997), *Jurnalul de la Păltiniș. Un model paideic în cultura umanistă*, Ediția a III-a, cu un Adaos din 1996, Editura Humanitas, București.
- ▷ Maiorescu, T. (1990), *Critice*, Editura Hyperion, Chișinău.
- ▷ Michnik, A. (1997), *Scrisori din închisoare și alte eseuri*, Traducere și ediție îngrijită de Adriana Babeți și Mircea Mihăeș, Cu o prefață de Vladimir Tismăneanu, Editura Polirom, Iași.
- ▷ Milosz, C. (1999b), *Gândirea captivă. Eseu despre logocrațiile populare*, Traducere din polonă de Constantin Geambașu, Postfață de Włodzimierz Bolecki, Editura Humanitas, București.



- ▷ Morar, V. (ed.) (1998), *Ion Ianoși. O viață de cărturar*, Editura All, București.
- ▷ Mutti, C. (1997), *Penele Arhanghelului. Intelectualii români și Garda de Fier (Nae Ionescu, Mircea Eliade, Emil Cioran, Constantin Noica, Vasile Lovinescu)*, Cu o prefață de Philippe Baillet, Traducere de Florin Dumitrescu, Ediție îngrijită și postfață de Răzvan Codrescu, Editura Anastasia, București.
- ▷ Nemoianu, V. (1994), *Arhipelag interior. Eseuri memorialistice (1940–1975)*, Editura «Amarcord», Timișoara.
- ▷ Nemoianu, V. (1997), *O teorie a secundarului. Literatură, progres și reacțiune*, Traducere de Livia Szász Câmpeanu, Editura Univers, București.
- ▷ Nemoianu, V. (2000), *România și liberalismul ei. Atracții și împotriviri*, Editura Fundației Culturale Române, București.
- ▷ Noica, C. (1987), *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Editura Eminescu, București.
- ▷ Noica, C. (1990), *Rugați-vă pentru fratele Alexandru*, Editura Humanitas, București.
- ▷ Noica, C. (1997a), *Șase maladii ale spiritului contemporan*, Editura Humanitas, București.
- ▷ Ornea, Z. (1996), *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, Ediție revăzută, Editura Fundației Culturale Române, București.
- ▷ Orwell, G. (1981), *The Penguin Complete Novels of ... G. O.*, Penguin Books, Harmondsworth.
- ▷ Paleologu, A. & Tănase, S. (1996), *Sfidarea memoriei (Convorbiri)*, Ediția a II-a, Editura DU Style, București.
- ▷ Petreu, M. (1999), *Un trecut deocheat sau «Schimbarea la față a României»*, Biblioteca Apostrof, Cluj Napoca.
- ▷ Petrovici, I. (1966), *De-a lungul unei vieți. Amintiri*, Editura pentru Literatură, București.
- ▷ Petrovici, I. (1979), *Prin meandrele trecutului. Evovări inedite - Pagini memorialistice*, Cu o prefață de Mihai Gafița, Editura Cartea Românească, București.



- ▷ Pleșu, A. (1988), *Minima moralia. Elemente pentru o etică a intervalului*, Editura Cartea Românească, București.
- ▷ Pleșu, A. (1996), *Chipuri și măști ale tranziției*, Editura Humanitas, București.
- ▷ Popper, K.R. & Lorenz K., (1997), *Viitorul este deschis. O discuție la gura sobei*, Traducere din limba germană de Simona Lobonț și Florin Lobonț, Editura «3», București.
- ▷ Popper, K. R. (1999), *Lecția acestui secol* Un dialog cu Giancarlo Bosetti, urmat de două conferințe despre statul democratic și libertate, Introducere de Giancarlo Bosetti, Traducere din limba italiană de Florin Dumitrescu, Editura Nemira, București.
- ▷ Rădulescu-Motru, C. (1990), *Mărturisiri*, Ediție de Valeriu Râpeanu și Sanda Râpeanu, Cuvânt înainte, note și comentarii de Valeriu Râpeanu, Editura Minerva, București.
- ▷ Rădulescu-Motru, C. (1996–8), *Reviziuri și adăugiri 1994*, Vol. I-V, Ediție îngrijită de Rodica Bichis, Gabriela Dumitrescu, Comentar Dinu C. Giurescu, Versiune finală de Stancu Ilin, Editura Floarea Darurilor, București.
- ▷ Rădulescu-Motru, C. (1998), *Scrieri politice*, Selecția textelor, îngrijirea ediției și studiu introductiv de Cristia Preda, Editura Nemira, București.
- ▷ Romano, S. (1999), *50 de ani de istorie mondială. Pacea și războaiele de la Yalta până în zilele noastre*, Traducere de Mircea Vasilescu, Editura Fundației Culturale Române, București.
- ▷ Rorty, R. (1998), *Contingență, ironie și solidaritate*, Traducere și note de Corina Sorana Ștefanov, Studiu introductiv și control științific de Mircea Flonta, În loc de prefață: *Richard Rorty despre Adevăr, Dreptate și «Stânga Culturală»*, Editura All, București.
- ▷ Sebastian, M. (1990), *De două mii de ani...*(Cu o prefață de Nae Ionescu) & *Cum am devenit huligan*, Editura Humanitas, București.
- ▷ Sebastian, M. (1996), *Jurnal. 1935–1944*, Text îngrijit de Gabriela Omăt, Prefață și note de Leon Volovici, Editura Humanitas, București.



- ▷ Stăniloae, D. (1997), *Poziția domnului Lucian Blaga față de creștinism și ortodoxie*, Editura Paideia, București.
- ▷ Steinhardt, N. (1991), *Jurnalul fericirii*, Ediție îngrijită și posfață de Virgil Ciomoș, Editura Dacia, Cluj-Napoca.
- ▷ Thom, F. (1993), *Limba de lemn*, Traducere de Mona Antohi, Studiu introductiv de Sorin Antohi, Editura Humanitas, București.
- ▷ Thom, F. (1996), *Sfârșiturile comunismului*, Traducere de Gabriela Gavril, Prefață de Liviu Antonesei, Editura Polirom, Iași.
- ▷ Tănase, S. (1997), *Anatomia mistificării. 1944–1989*, Editura Humanitas, București.
- ▷ Tănase, S. (1999), *Elite și Societate. Guvernarea Gheorghiu-Dej 1948–1965*, Editura Humanitas, București.
- ▷ Unamuno, M. (de), (1992), *Vida de Don Quijote y Sancho*, Edición de Alberto Navarro, Segunda Edición, Ediciones Cátedra, S.A., Madrid.
- ▷ Veiga, F. (1993), *Istoria Gărzii de Fier 1919–1941. Mistica ultranaționalismului*, Traducere de Marian Ștefănescu, Editura Humanitas, București.
- ▷ Verdery, K. (1994), *Compromis și rezistență. Cultura română sub Ceaușescu*, Traducere de Mona Antohi și Sorin Antohi, Editura Humanitas, București.
- ▷ Voinescu, A. (1997), *Jurnal*, Ediție îngrijită, evocare, tabel biobibliografic și note de Maria Ana Murgu, Cu o prefață de Alexandru Paleologu, Editura Albatros, București.
- ▷ Volovici, L. (1995), *Ideologia naționalistă și «problema evreiască» în România anilor '30*, Editura Humanitas, București.
- ▷ Vulcănescu, M. (1991), *Dimensiunea românească a existenței*, Ediția îngrijită de Marin Diaconu, Editura Fundației Culturale Române, București.
- ▷ Vulcănescu, M. (1992), *Nae Ionescu așa cum l-am cunoscut*, Editura Humanitas, București.





- ▷ Wahl, J. (1962), *Tableau de la philosophie française*, Gallimard, Paris.
- ▷ Wald, H. (1998), *Confesiuni*, Ediție și prefață: Alexandru Singer, Editura Hasefer, București.
- ▷ Zeletin, Ș. (1991), *Burghezia română. Originea și rolul ei istoric*, Ediția a II-a, Notă biografică de C.D. Zeletin, Editura Humanitas, București.







Cuprins

Cuvânt introductiv	5
O generație de aur cu (z)gardă de fier	10
Filosofie și <i>Underground</i>	36
Păltiniș vs București	64
Referințe bibliografice	93

